EBERHARD GOTHEIN

REFORMATION UND GEGEN-REFORMATION

270.6 S
Class
G71f
Book
General Theological Seminary Library
Chelsea Square, New York

PRESENTED BY
Soc'y for Promoting Religion and Learning

EBERHARD GOTHEIN

SCHRIFTEN ZUR KULTURGESCHICHTE DER RENAISSANCE, REFORMATION UND GEGENREFORMATION

MIT EINER BIOGRAPHISCHEN EINLEITUNG

HERAUSGEGEBEN
VON
EDGAR SALIN

BAND II

1 * 9 * 2 * 4

DUNCKER & HUMBLOT, MÜNCHEN UND LEIPZIG

REFORMATION UND GEGENREFORMATION

VON

EBERHARD GOTHEIN

1853—

1 * 9 * 2 * 4

DUNCKER & HUMBLOT, MÜNCHEN UND LEIPZIG

270.6
G 71f
77159

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1924 by Duncker & Humblot,
München.

Altenburg
Pierersche Hofbuchdruckerei
Stephan Geibel & Co.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation 1
Einleitung 3
Erster Abschnitt: Die Partei der Reichsreform und das Volk . . 23
Zweiter Abschnitt: König Maximilian und das Volk 41
Dritter Abschnitt: Nichtpolitische Ursachen der Aufregung . . . 58
Vierter Abschnitt: Die Kreuzwunder 62
Fünfter Abschnitt: Die politische Benutzung der Wunder . . . 72
Sechster Abschnitt: Das Jubiläum 79

II. Staat und Gesellschaft im Zeitalter der Gegenreformation 93
Einleitung 95
Erster Abschnitt: Die Stellung der Gegenreformation zu Bibel und Tradition 97
Zweiter Abschnitt: Die Philosophie im Dienste der Theologie . . 105
Dritter Abschnitt: Die Dogmatik und die Lehrstreitigkeiten . . . 110
Vierter Abschnitt: Die Mystik im Katholizismus der Gegenreformation 124
Fünfter Abschnitt: Die Askese in der Gegenreformation 135
Sechster Abschnitt: Die Moralstreitigkeiten 142
Siebenter Abschnitt: Die Organisation der Kirche 147
Achter Abschnitt: Die Toleranzidee 163
Neunter Abschnitt: Kunst und Literatur unter dem Einfluß der Gegenreformation 167
Zehnter Abschnitt: Die geschichtlichen und die Naturwissenschaften 179
Elfter Abschnitt: Die Entstehung einer unabhängigen Philosophie 185
Zwölfter Abschnitt: Der Staat und die Staatswissenschaften . . . 190

III. Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay 207

Anmerkungen 276
Nachwort des Herausgebers 290

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/reformationundge0000eber

POLITISCHE UND RELIGIÖSE VOLKSBEWEGUNGEN VOR DER REFORMATION

POLITISCHE UND RELIGIÖSE VOLKSBEWEGUNGEN VOR DER REFORMATION

Einleitung

Mit der kurzen, glänzenden Laufbahn des burgundischen Reiches hatte für Europa eine neue Phase der Politik begonnen. Unter wilden inneren Kämpfen hatte sich der alte Lehensstaat erschöpft; der Fürstengewalt, die in seine Erbschaft eintrat, fielen unerwartet schnell alle geistigen und materiellen Kräfte der Völker zu. Staatsmänner, die sich in der geregelten Verwaltungsmaschinerie und dem Intriguenspiel italienischer Despotien geschult hatten, lehrten die Ausbeutung und Benutzung derselben; sie setzten der Politik selbst neue Ziele. Jene eigentümlichen Ideale von persönlichem Ruhm und persönlicher Größe, gereift unter dem Einfluß der Humanisten Italiens, belebten fortan die Phantasie der Mächtigen; allmählich entwickelte sich mit der Aussonderung einer besonderen „Klasse der Gebildeten", des Publikums, die Macht der öffentlichen Meinung.

Da wurde das neue Spiel der Diplomatie schnell zur berauschenden Leidenschaft. In dem verworrenen Getriebe von Intriguen, von Verträgen, für ewige Zeiten geschlossen und nur für den Augenblick berechnet, von Bündnissen, eingegangen, um den Genossen zu erniedrigen, im Feilschen und Bieten um Hilfstruppen, Subsidien und Ehen trachtete jeder nur für sich nach dem höchsten Gewinn, gewöhnte sich alles andere nur als Mittel anzusehen. Auch in den Ländern deutscher Zunge drang durch alle Kreise bis zu den Halbgebildeten die Vorstellung von der Politik als einem Hazardspiel [1]).

Ein gleiches unruhiges Drängen nach Reichtum, Macht, Einfluß und Genuß ergriff auch diese, veranlaßte den Satiriker zu bitterem Tadel, den Geschichtschreiber zu tieferem Nachsinnen [2]).

Unterdessen drangen nur leise Wellen der Bewegung zu dem Landvolk. Es wurde dieses das erste Opfer der neuen Zeit. Die nivellierende Tätigkeit derselben verwischte allgemach seine mannigfache Gliederung; schärfer als früher und später schieden sich die wohlhabenden und gebildeten Stände von den „armen Leuten". Dieser Mangel einer geistigen Leitung und Beherrschung, wichtiger als die an einzelnen Stellen hervortretende Verschärfung des materiellen Druckes, gibt den Volksbewegungen

jener Tage ihren Charakter. Selbst wo bedeutendere Köpfe mit bestimmten Zielen und Grundsätzen auftreten, förderten sie nur ein Gemenge von alten Reminiszenzen und neuen Eindrücken zutage; ihr Einfluß blieb geringfügig; den großen Massen kam es einzig auf das Austoben der Aufregung an. Zu derselben Zeit, die von Jahr zu Jahr den Fortschritt der höheren Klassen verfolgen läßt, treten geistige Epidemien auf, die bis an die Grenze des bewußten Handelns streifen und den ausschweifendsten Erscheinungen der Kreuzzüge gleichkommen. Unvermutet und planlos durchbrechen diese Zuckungen den bunten Wechsel des politischen Treibens, erinnern den Staatsmann an das Vorhandensein von Mächten, die er nicht in Rechnung gezogen, deuten auf die großen Bewegungen, die in dem folgenden Menschenalter jenes ganze politische Leben zwar nicht beenden, aber ihm andere Richtungen und Formen geben sollten.

Dennoch waren es politische Erscheinungen, durch welche sie verursacht wurden. Auch in diesen Schichten der Bevölkerung regte sich bisweilen das politische Interesse, wich die Gleichgültigkeit einer begeisterten Teilnahme, freudiger Hoffnung und Spannung. Es waren das einzelne Jahre des Aufschwungs; ihnen folgten längere Epochen der Enttäuschung und Abspannung. Andere Pläne und Ziele nahmen Besitz von den Köpfen der Leiter und der höheren Stände; rascher wandelten hier die Ideen vorüber, das Volk aber blieb ratlos zurück. Je schwerer und seltener es in Fluß zu bringen war, um so dauernder zitterte die einmal begonnene Bewegung nach und machte sich in blinder Kraftbetätigung Luft. So trat selbst der große Bauernkrieg, obwohl schon unter sehr veränderten Bedingungen, erst in den Jahren der Ernüchterung nach den überschwenglichen Hoffnungen auf Karl V. ein; den burgundischen Kriegen folgten die Bewegungen von 1476, dem Scheitern der Reichsreformen die von 1501, deren Darstellung den Hauptzweck dieser Arbeit bilden soll.

Politisch minder interessant als die Ereignisse an der Wende des Jahrhunderts, tragen die Geistesepidemien von 1476 hingegen den gekennzeichneten kulturgeschichtlichen Charakter deutlicher ausgeprägt; sie werden daher zur Deutung jener eine willkommene Hilfe sein. Sie lassen ferner die Entstehung einzelner Momente, die später zu noch größerem Einfluß gelangen, erkennen. Überhaupt ist in dem Verhältnis der realen Mächte zueinander, in den Zielen und Maßregeln der Politik eine Ähnlichkeit zwischen den Jahren, welche dem burgundischen Kriege vorangehen, und der Zeit der Reformen Bertholds von Mainz unverkennbar. Zum Zweck einer tatkräftigen äußeren Politik strebte man nach einer

haltbaren inneren Organisation, welche die Kräfte der Nation verfügbar machen sollte. Selten jedoch sind dem Zweck die Mittel ungeschickter angepaßt gewesen. Der Schein einer überwiegenden kaiserlichen Macht, hervorgerufen durch den Glanz eines einzigen Reichstages, berauschte die Politiker, vor allem den wohlmeinenden Legaten Franz Piccolomini und seine Umgebung. Sie vermeinten die Prinzipien ihrer italienischen Staatsweisheit ohne weiteres auf Deutschland übertragen zu können. Zum Zweck einer vorübergehenden Hilfeleistung schlugen sie ein kompliziertes Steuersystem vor, das klug darauf berechnet war, jedes Einkommen zu treffen, keines vor dem anderen zu belasten; einen Mechanismus, der vortrefflich war, wenn er sich auf die Voraussetzungen einer ausgebildeten Geldwirtschaft, einer geübten Verwaltung und vor allem einer gleichförmigen bevormundeten Untertanenmasse gründete. Gern stimmten die Fürsten bei; denn ein Zustand, wie ihn der Legat für das Reich voraussetzte, schien ihnen für ihre eigenen Staaten ebenso erstrebenswert [3]) wie die Befreiung von der Last und der Verantwortlichkeit, die ihnen das Matrikularwesen auferlegte, erwünscht war. Adel und Städte hingegen erhoben lauten Widerspruch, und nicht allein aus eigennützigen Absichten. Die Darlegungen der Städte [4]) zeichnen sich durch mustergültige Schärfe und praktische geschäftliche Erfahrung aus; aber nach alter Sitte blieb man beim Verneinen stehen und überließ es den Höheren, bessere Vorschläge zu machen. Der Adel, der sich doch mehr von dem bloßen Gefühl der Undurchführbarkeit als von bestimmter Einsicht leiten ließ, sprach hingegen seine Meinung dahin aus: wenn man vom Volk Geld erlangen wolle, möge man es durch Predigen und Ablaß zusammenbringen [5]). Religiöse Aufregung erschien also noch immer als das sicherste Mittel, die Massen zur Teilnahme und Tätigkeit fortzureißen. Die nächste Zeit schien allerdings einer solchen Ansicht Unrecht zu geben, als ein großes dringendes Bedürfnis politisches Interesse und Verständnis bis in die untersten Schichten des Volks verbreitete. Dem Scheitern der Regensburger Entwürfe folgte ein Jahr der verworrensten Intriguen und der weitgehendsten politischen Kombinationen [6]); Ideen, deren Ausführung Jahrzehnte angestrengtester Tätigkeit in Anspruch genommen hätte, werden ebenso rasch erfaßt wie mit anderen vertauscht. So verliert sich die Diplomatie, sich selbst überlassen, in Verwirrung, die vollendete Tatsache wirkt klärend, gibt Ziele, läßt keine Wahl der Mittel.

Der überraschende Gewaltstreich Karls des Kühnen gegen das Kölner Erzbistum rief mit einem Schlag in der Nation eine Aufregung und eine Einmütigkeit des Willens wach, wie sie seit Jahrhunderten unerhört war.

Lange hatte der burgundische Staat und Hof in den Gedanken der deutschen Fürsten eine ähnliche Stelle eingenommen, wie sie zwei Jahrhunderte später derjenige Ludwigs XIV. einnahm; alle Pläne für eine konsequent geordnete Verwaltung, die durch Einschränkung der Untertanenfreiheit erzielt werden sollten, hatten an das Vorbild Karls angeknüpft oder auf seine Unterstützung gerechnet.

Allmählich hatte sich überall die Überzeugung Bahn gebrochen, daß man in ihm den Hauptfeind jeder bürgerlichen Freiheit zu erblicken habe [7]).

Es ging wohl durch die unteren Schichten der Bevölkerung eine Ahnung, daß sie gerade im Despotismus einen Bundesgenossen finden könnten; verwundert blickte man auch hier auf den geordneten Zustand des burgundischen Reiches, berichtete, wie fest der Herzog den Landfrieden halte, wie regelmäßig er seine Truppen besolde; und insgeheim erzählte man sich weiter, wie er spräche: „er wolle Frieden und Glauben machen in aller Welt und die Untreue der Fürsten strafen und die Gewalt, die da stehe auf armen Leuten in großen Städten [8])." Noch überwog aber persönliche Freiheitsliebe solche Gedanken; nichts erregte die Erbitterung mehr als die Kunde, daß selbst die Familie vor der Begier des neuen Hof- und Beamtenadels nicht mehr schütze [9]).

So vorbereitet, erwachte das nationale Ehrgefühl, als man vernahm, daß der gefürchtete Herzog seine Hand nach dem Rheinlande ausgestreckt habe, „das da das Paradies deutscher Länder heißet", daß Aachen, an das sich noch immer die religiösen Vorstellungen vom heiligen Reich knüpften, schon in seinem Besitz sei. Das römische Reich, sagte man damals, habe einen Sprung bekommen [10]). Das lebhafteste Bild der Aufregung gibt uns vielleicht die Chronik Konrad Stolles. Weitab vom Schauplatz des Krieges wohnend, schreibt der Erfurter Pfarrer getreu alles in sein Memoriale nieder, was er in gemeinen Reden vernommen hat, so wie es ihm „Priester, geistliche und weltliche Studenten, Kaufleute, Bürger, Bauern, Wallbrüder, Reiter und andere fromme Leute" zutrugen. Wie weit er die Wahrheit so habe ermitteln können, läßt er selbst in Zweifel; er wollte den Eindruck der Zeit festhalten. Schon daß dies versucht werden konnte, bekundet, wie tief derselbe gewesen sei. Da tritt nun bei vielfacher Unkenntnis der entscheidenden Dinge die lebhafteste Schilderung der kleinen Zwischenfälle entgegen, kühne Abenteuer Weniger kommen neben diplomatischen Verhandlungen zu stehen, von den Wundern des heiligen Quirin, von der Stimmung unter den Verteidigern er-

halten wir so genaue Nachricht wie von den Reden zu Erfurt und den Maßregeln Herzog Wilhelms von Thüringen.

Aus allen aber tritt hier wie in den Volksliedern immer wieder das Bild des Herzogs hervor.

Jedes politische Interesse, mag es sich auch ursprünglich auf allgemeine Grundsätze beziehen, wird, sobald es zum Volk gelangt, sich an bestimmte Personen heften.

Man glaubte gegen den Geist eines einzigen Mannes zu stehen, in ihm die alleinige Ursache des Streites zu finden.

Nu horet da eyn nuve mehir!
Was man sagit hen und her,
unden und oben jn den landen,
das ist alles von einem manne von Burgundien.

So sang man im Volkslied[11]). Je lebhafter man sich der Größe des eigenen Strebens bewußt war, um so mehr empfand man das Bedürfnis, sich auch den Gegner zwar böse, aber groß, ja übermenschlich darzustellen.

Was dem in der Nähe beobachtenden Diplomaten an Karl als starrer Eigensinn, als unsinnige Eitelkeit und leere Träumerei erschien, war dem Volk ein titanenhaftes Streben, das sich selbst überstürzt, den Menschen in Schuld verwickelt und zugrunde richtet. Eine solche der antiken Tragödie verwandte Geschichtsauffassung war dem Volke die gemäße; es sah nur die großen Umrisse, wo jene anderen nur die Einzelheiten sahen; zwischen beiden wird der Historiker seine Stellung nehmen. Karls Selbstvertrauen vor dem Sieg, sein zorniger Übermut in demselben erschienen dem Volk wie Pfänder, die er einem rächenden Schicksal gegeben habe[12]); alle Ordnungen der Christenheit, hieß es, habe er zerbrechen wollen. Drei Herren, erzählte man als seine Rede, könne die Welt nur ertragen, Gott im Himmel, Luzifer in der Hölle, der dritte auf Erden, sagte er, wolle er sein[13]). Wenn er sich mit Alexander verglich, so war gerade diese Vorstellung dem Volk als die des himmelstürmenden Eroberers, gegenüber Cäsar, dem Begründer der Ordnung des heiligen Reichs, geläufig[14]). Es ward wohl gar die Ansicht laut: der Herzog sei der Antichrist, von dem die Prophezeiung sage, daß er die Christenheit verkehren werde. So lebhaft hatte sich dieses Bild der Phantasie des Volkes eingeprägt, daß noch Jahre nach Karls Tod das in solchem Fall gewöhnliche Gerücht, er sei noch am Leben und habe eine freiwillige Pilgerschaft von sieben Jahren auf sich genommen, in ganz Deutschland Glauben finden und den Anhaltepunkt für schwärmerische Vorstellungen von einer Umgestaltung der Welt geben konnte[15]).

Nachdem nun so die Teilnahme des Volks aufs äußerste, fast bis zur Exaltation gespannt war, sah es sich durch die unerwartete und rätselhafte Beilegung des Neußer Krieges plötzlich unterbrochen, enttäuscht, von der Vollendung des Begonnenen ausgeschlossen. Mit leidenschaftlicher Spannung verfolgte es den Verlauf der burgundischen Tragödie. Während in der Schweiz sich schon halb höhnende, halb tadelnde Stimmen über die Untätigkeit des Reichs erhoben [16]), entstand selbst in den entlegeneren Strichen Deutschlands die Popularität der Schweizer, die noch nach zwei Jahrzehnten anhielt [17]). Hand in Hand mit dieser Teilnahme ging die Unzufriedenheit mit den heimischen Zuständen. Nichts würdigt ein Volk mehr herab als die Überzeugung, daß von seinen Leitern falsches Spiel mit ihm getrieben sei. Schon verband man in den Liedern, die von Mund zu Mund gingen, mit den Anklagen von Verrat und Bestechung mystische Träumereien, wie man sie von den Astrologen, deren Bücher erst in solchen Momenten der Unklarheit Bedeutung gewinnen, empfing [18]). Den Umschwung, den die Gegenwart versagt hatte, glaubte man in der Zukunft zu sehen, — um diesen Kern schossen sofort alle unklaren Vorstellungen zusammen. So schnell schlug wieder die politische Aufregung, als ihr der Gegenstand entzogen wurde, zur religiösen um. Alle Ziele waren verschwunden, nur die innere Unruhe des letzten Jahres war geblieben.

Noch hatte sich Karls des Kühnen Schicksal nicht vollendet, als zuerst im Sommer 1475 eine eigentümliche religiöse Bewegung das Volk ergriff. Es war nicht einmal ein neues überraschendes Wunder, das die Menge erregt hatte; seit langer Zeit war bereits eine blutige Hostie in dem altmärkischen Dorfe Wilsnak Gegenstand der Verehrung gewesen, ohne daß dieser Kultus über das gewöhnliche Maß hinausgegangen wäre. Plötzlich ergriff jetzt im ganzen mittleren Deutschland der Drang, zum heiligen Blut zu wallfahrten, zuerst die Jugend. War doch auch bis zu ihr die Aufregung des Krieges gedrungen und hatte sich selbst auf den entlegensten Dörfern in den Kinderspielen ausgeprägt [19]).

Jetzt traten Gruppen von Kindern und jungen Leuten aneinander [20]), in manchen Orten ordneten sie sich unter Leitung des Schulmeisters zur Prozession, zogen mit Kreuzen und Fahnen; die meisten aber liefen hinweg, ohne Geld, ohne jegliche Vorbereitung, scharten sich in Haufen von etlichen Hundert zusammen, strichen, Kyrieeleison singend, durch Märkte und Dörfer, ihren Unterhalt von der Mildtätigkeit der Bauern erwartend. Wo die Kinder ihre Straße zogen, schloß sich ihnen alt und jung an; die Pflüger vom Felde — es war gerade die Zeit der Sommer-

brache — folgten ihnen. Es wird von Bauern erzählt, die auf freier Landstraße ihr Gespann im Stich ließen, von Frauen, die vom Haushalt und ihren Kindern wegliefen, von Dienstboten, die bei ihrer Beschäftigung die Wallfahrtslust ergriff. Eine unnatürliche Anspannung der Körperkräfte war zu erkennen; achtjährige Kinder liefen mit; aus einem bambergischen Dorfe soll eine kleine Schar Knaben und Mädchen im ersten Anlauf einen Tag und eine Nacht marschierend achtzehn Meilen zurückgelegt haben. Bis zu offenbar krankhaften Erscheinungen steigerte sich der Nachahmungstrieb. Es war umsonst, mit Gewalt einzuschreiten. „Wenn man sie einsperrte," erzählt der Chronist, „so wurden sie unsinnig, und wie es sie ankam, so hoben sie an zu weinen, wie groß, wie alt, wie klein sie waren, und begannen zu zittern, als ob sie das kalte Fieber hätten, daß sie nicht sprechen konnten, und weinten so lange, bis daß sie aus den Häusern kamen auf den Weg und entliefen den Leuten mit Gewalt." Fragte man die Wallfahrer nach dem Grund ihres Vorhabens, so antworteten sie nur: sie würden getrieben; viele hatten gar nichts vom heiligen Blut gehört, wußten nichts von ihrem Ziel, andere wieder glaubten ein rotes Kreuz in der Luft zu sehen, das ihrem Zuge vorangehe.

Die Geistlichen waren der Bewegung fremd und blieben ihr feindlich; aber sie schrieben und predigten vergeblich; selbst das oft erprobte Mittel der Beichte half nichts; von hundert überredeten sie kaum einen. Der einzige Weg, dem Wachstum des Unwesens zu steuern, war: die Bevölkerung völlig von den Ergriffenen abzuschließen; so taten es einzelne Stadtobrigkeiten, während sich manche Fürsten dem Treiben geneigt zeigten. In den Kreisen, die nicht von der Epidemie ergriffen waren, wurde dieselbe doch ein Gegenstand lebhafter Besprechung. Nur eine Minderzahl glaubte, es sei das Laufen von Gott eingegeben und ein Wunderwerk, die übrigen teilten sich in solche, welche die Veranstaltung des Teufels, und solche, welche den Einfluß des Gestirns auf die Leute bestimmter Complexion zu erkennen glaubten; alle setzten so wenigstens eine Unfreiheit des Denkens und Wollens voraus.

So großen Umfang diese Epidemie auch gewonnen hatte, trat sie doch gegen eine andere Bewegung in Schatten, die sich der Zeit nach unmittelbar an sie anschloß und einen so beträchtlichen Bruchteil der ländlichen Bevölkerung ergriff, daß man sie mit einem gewissen Recht als das bedeutendste Vorspiel des großen Bauernkriegs bezeichnet hat[21]).

In den abgelegenen Tälern des Odenwald und Spessart, im Tauber- und Schlüpfergrund, wo später Metzler und Rohrbach aufreizende Reden

hielten, wo bis auf den heutigen Tag der Bevölkerung ein phantastisch-schwärmerischer Zug geblieben ist, fand die Bewegung ihren Ursprung. Hier zog Hans Böhaim, ein junger Mann aus dem Dorfe Helmstadt im Taubergrund, auf Kirchweihen und Tänzen mit Pauke und Sackpfeife umher oder hütete in den Zwischenzeiten als Gemeindehirte das Dorfvieh. Suchen wir, soweit es die dem Schwärmer mißgünstigen Quellen erlauben, das Bild seiner Persönlichkeit wiederherzustellen, so zeigt er sich als eine phantasievolle, zarte und weiche Erscheinung; Unschuld und Reinheit[22]) prägte sich in seinem Wesen aus und gab seinen begeisterten Worten größeres Gewicht; Schulbildung mangelte ihm jedoch gänzlich[23]), und selbst seine Kenntnis der Religionslehren reichte nicht einmal bis zum apostolischen Bekenntnis. Auch waren es nicht die Glaubensfragen, wie sie die grübelnden Schwärmer aller Jahrhunderte zum Abfall von der Kirche veranlaßt haben, die seinen Verstand beschäftigt hätten; lieber erfüllte er seine lebhafte Phantasie mit der Gestalt der Mutter Gottes, durch die der Kultus der katholischen Kirche von jeher auf die ländliche Bevölkerung eine Art Zauberkraft ausübte. Jede niedere Kulturstufe sucht für ihre Religionsbegriffe örtliche Anknüpfung. So erschien ihm die Kapelle zu Niklashausen an der Tauber heiliger als alle anderen Stätten der Verehrung der Jungfrau[24]). Einmal hatte er, vielleicht von einem wandernden Bettelmönch, der ihn beeinflußt haben soll[25]), über Capistranos Wirksamkeit sprechen hören[26]); seitdem beschäftigte sich seine Einbildungskraft mit dem Gedanken, wie Jener der verworfenen Welt den Weg zum Heil zu weisen; aufmerksamer verfolgte er die Schäden der Kirche, die seinem Blick offen lagen oder von denen er hatte reden hören. Jedoch blieb er hierbei nicht stehen.

Seine Lebensstellung verwies ihn unter das Proletariat des Bauernstandes, die unehrlichen Leute[27]) und wie ihn sein Beruf als Dorfmusikant mit der Welt- und Sinnenlust vertraut machte, gegen die er seine Bußpredigten richtete, so mag er als Hirte auf der Gemeinweide, an der er keinen Teil hatte, seinen kommunistischen Ideen nachgehangen haben. Die politische Erregtheit der Zeit wird Böhaims Phantasie, wenn sie auch auf anderen Wegen ging, noch mehr befeuert haben.

Die Art, wie er schalt[28]): der Kaiser sei ein Bösewicht, und mit dem Papst sei es nichts, wie er über die Fürsten herzog, denen er vorwarf, sie teilten sich den Raub der Untertanen, wie er diesen, als den Betrogenen, ein halb höhnisches „ach ihr armen Teufel" zurief, alles erinnert an die Mißstimmung jener Tage. Vor allem das Volk selbst fühlte diesen Zusammenhang; es trug sich mit Gerüchten, daß die Schweizer kommen,

der Wallfahrtsbewegung sich anschließen würden, und selbst den Fürsten machte das böse Gewissen die Sache wahrscheinlich [29]). Gerade in dem kritischen Moment nach der Beendigung des Neußer Krieges hatte sich Böhaims reizbare Einbildungskraft bis zu Visionen erhitzt. Als er auf dem Felde hütete, erschien ihm die Jungfrau Maria, in weißem Gewande, wie sie die Kirche darstellte; sie redete ihn an, berief ihn zu ihrem Diener.

Wie er bisher als ein Knecht der Sünde dem Volk zu Tanz und weltlichen Vergnügen Musik gemacht habe, so möge er fortan dem gemeinen Mann mit Predigen dienen; denn nicht länger wolle ihr Sohn die Verderbnis seiner Diener, der Priester, und die Pracht der Weltlichen mit ansehen. Großes Unheil drohe der Welt, und nur schleunige allgemeine Buße könne der Strafe vorbeugen. Darum möge alles zu ihrer Kirche nach Niklashausen wallfahrten; denn mehr Gnade sei im Taubertal als an irgendeinem Ende der Erde. Auch von den zukünftigen Schicksalen der Welt glaubte Böhaim, daß sie ihm in Visionen enthüllt seien. Da sah er zuerst düstere Bilder der Verfolgung, eine Zeit, in der der Priester seine Platte mit der Hand bedecken möchte, damit man ihn nicht kenne; dann erschien ihm die neue bessere Weltordnung der Zukunft [29]). Wald, Wasser und Luft, das Wild, die Fische und Vögel in ihnen sollten dann gemeinsam und jedem zu beliebiger Benutzung frei sein; — es waren die alten Markrechte, die dem Gemeindehirten vorschwebten.

Jede Last der kirchlichen und weltlichen Herrschaft würde aufhören; denn keiner werde mehr besitzen als der andere; es werde dahin kommen, daß Fürsten und Herren um einen Tagelohn arbeiten müßten [30]).

Am Beginn der Fastenzeit, wo das Volk von jeher gewöhnt war, sich religiösen Übungen lebhafter hinzugeben, verbrannte Böhaim nun öffentlich seine Pauke, verkündete dem Volk die Erscheinung und teilte ihm den Auftrag mit, der ihm zuteil geworden war [31]). Sogleich fand er bei den Bauern seiner engeren Heimat Glauben; rasch durchflog die Kunde von dem neuen Propheten die umliegenden Landstriche im Neckar-, Main- und Kochertal [32]). Die Schnelligkeit aber, mit der sich der Wallfahrtseifer durch das ganze übrige Deutschland verbreitete, wäre unerklärlich, dürfte man nicht voraussetzen, daß eine allgemeine Aufregung, die sich einen Ausweg zu verschaffen suchte, schon vorhanden gewesen sei. Fast gleichzeitig wurden alle Landschaften vom Elsaß bis Meißen von der Epidemie ergriffen, die in vergrößertem Maßstabe die Züge des Wilsnaker Blutlaufs wiedergab.

Die Leute kamen bisweilen in den Kleidern angelaufen, in denen sie die Sucht ergriff, die Bauern hatten noch die Peitsche, die Grase-

mägde noch die Sicheln in der Hand[33]); im ganzen jedoch war eine Art freiwilliger Ordnung erkennbar. Die Bewohner ganzer Dörfer zogen prozessionsweise zusammen aus; jeder solche Haufen führte eine Wachskerze als Weihgeschenk mit sich, an der oft mehrere Männer zu tragen hatten. Wertvollere Gaben brachten die einzelnen Waller; denn in der kurzen Zeit eines halben Jahres sammelte sich ein bedeutender Schatz in der Kirche. Die meisten waren freilich ohne Geld ausgezogen; allein sie wurden auf ihrem langen Marsch überall freundlich von den Bauern aufgenommen und bewirtet; man bemerkte, daß so die gepredigte Gütergemeinschaft schon ins Werk gesetzt schien, daß sie einander waren wie Brüder und Schwestern.

Rings um Niklashausen hatte sich eine Menge von Buden und Schenken zur Aufnahme der Pilger angesiedelt; doch immer nur ein geringer Teil der Herandrängenden konnte in ihnen Aufnahme finden; die Mehrzahl übernachtete unter freiem Himmel auf den Feldern und Wiesen. Meist zogen sie schon am nächsten Tag in gleicher Ordnung zurück und weckten durch ihre Erzählungen auch bei den Daheimgebliebenen gleiche Lust zur Wallfahrt. Ansteckender noch wirkten die deutschen Gesänge, die sie während der Pilgerfahrt gemeinschaftlich anstimmten; sie zu unterdrücken, waren die geistlichen Behörden später besonders bedacht[34]).

Stets drängten neue Scharen nach; so wechselnd daher die Anzahl der jedesmal Anwesenden war, sank sie doch nie unter 4000 oder 5000 herab. Es schien dies geringfügig im Vergleich mit den Menschenmengen, die sich an manchen Tagen zusammenfanden. Doch dürfen wir nicht vergessen, welchen mächtigen Eindruck der Anblick großer, verworrener Volksmassen macht, der auch den Ruhigsten zu übertreibender Schätzung verleitet, wenn selbst die besonnensten Berichterstatter von 30 000 und 40 000 Pilgern reden. Je weiter das Gerücht sich entfernte, um so mehr übertrieb es die Zahlen ins Ungeheure[35]).

Kam nun ein Zug an, so trat Böhaim auf eine improvisierte Kanzel, ein umgestürztes Faß oder an die Fenster des Wirtshauses, das Volk anzusprechen. Sobald er erschien, warf sich die Menge vor ihm nieder; sie baten um seinen Segen, riefen: „Heiliger Jüngling, bitte für uns!“ Dann machte er das Zeichen des Kreuzes über die Knienden; das schätzten sie wie volle Vergebung der Sünden. Forderten einzelne auch diese, so erteilte er sie zwar, verwies sie aber dann an den Pfarrer des Ortes.

Wenn er nun gleich in seiner Predigt heftig auf die Sitten der Geistlichen schalt, den Druck der Obrigkeiten tadelte, seine Zukunftsbilder enthüllte, so fehlte dennoch auch die Ermahnung zu eigner Buße nicht.

Dann brachten die Frauen ihre Zöpfe, ihre Brusttücher und spitzen Schuhe, die Männer Brettspiele und Karten herbei, aus denen Böhaim nach der üblichen Weise der Bußprediger einen Scheiterhaufen errichtete. Mehr jedoch als der Inhalt seiner Rede, als selbst diese frommen Schaustellungen wirkte der Eindruck seiner Persönlichkeit auf die Massen. In der Predigt selbst muß dies hervorgetreten sein; er verschmähte hier nicht eine fast sentimental spielende Darstellung seines eigenen Schicksals [36]); und waren es doch seine eigenen Erlebnisse und Visionen, die er dem Volk mitteilte, erschien er doch als der persönliche Vermittler der neuen Offenbarung.

Hatte er geendet, so umringten ihn die Massen; jeder suchte ihn zu berühren, jeder womöglich ein Stück des zottigen Gewandes, das er, wohl in Nachahmung der Propheten des alten Bundes, trug, loszuschneiden, so daß er sich täglich neu bekleiden mußte. Jeder neu ankommende Haufen begehrte sofort ihn zu sehen, zu hören; kaum blieb ihm Zeit zu Speise und Schlaf übrig. Bald schrieb man seiner Berührung Wunderkraft zu; es schien nicht mehr weit entfernt, daß man ihn wie Gott selbst angebetet hätte.

Doch nicht der Eindruck einer übermächtigen Persönlichkeit, welche die Geister der Menschen beherrscht und mit sich fortreißt, war es, den der schwärmerische Musikant erweckte; während ihn das Volk wie einen Heiligen verehrte, betrachtete es ihn doch mit jener Art der Zärtlichkeit, die mit der Vorstellung ihres Gegenstandes verkleinernd spielt. „Hänselein" und „der Jüngling" waren die einzigen Bezeichnungen, die man im Volk für ihn hatte. Eben jene Unschuld, die man aus seinem Wesen hervorleuchten sah, schien ihn der unbefleckten Jungfrau näher zu bringen, deren Offenbarungen zu empfangen er allein gewürdigt worden war.

Noch war die Bewegung in stetem Wachsen, als sie ein plötzliches gewaltsames Ende nehmen sollte [37]). Nur Ermunterung hatte sie in ihrer ersten Zeit erfahren. Willig ging der Pfarrer der plötzlich zur Heiligkeit erhobenen Kirche auf die Phantasien des Jünglings ein, und die nächstgesessenen Adligen förderten die Wallfahrt auf alle Weise. Sie versprachen sich mit Recht von der Schwärmerei des Volks reichen Geldgewinn, und die Person des Propheten, dieses „halben Toren", erschien ihnen völlig ungefährlich [38]).

Selbst der Graf von Wertheim schien dem Treiben nicht abgeneigt. Fernerstehenden war es freilich unbegreiflich [39]), wie der Adel eine Be-

wegung unterstützen könne, die darauf ziele, den Knecht über den Herrn zu erheben. Denn die Gedanken, die Böhaim aussprach, schienen, falls sie allgemeine Verbreitung fanden, notwendig zum Aufruhr zu führen. Warum sollte der Zustand, den er für die Zukunft geschaut hatte, nicht in der Gegenwart hergestellt werden? Viele seiner Äußerungen ließen sich so auslegen; er selbst hat sich wohl aber die Konsequenz einer bewaffneten Erhebung nicht klargemacht. Vielmehr gefiel er sich in der Vorstellung des Märtyrertums und gab Weisungen, die mehr auf Widerstand als auf Angriff berechnet waren. So meinte er: den Zehnten solle man verweigern, sofern er gefordert würde; nur, wenn man um Gottes willen bäte, möge man ihn geben [40]).

Für weit gefährlicher mußte man die Art und Weise halten, in der er gegen die Mißstände der Kirche auftrat; sie schien ein schleuniges Einschreiten der bedrohten geistlichen Gewalten nötig zu machen.

Niklashausen lag nahe bei Würzburg. Dort regierte seit 10 Jahren Rudolf von Scherenberg, ein alter, zur Milde geneigter Herr; selbst damals wurde er vom Erzbischof Diether von Isenburg, der nach seiner Wiederherstellung eine Säule der Kirche geworden war, gedrängt [41]).

An einem Tage, wo gerade der Zulauf geringer war, drang eine Schar Reiter in das Dorf Niklashausen ein; man ergriff den Jüngling, band ihn auf ein Pferd und führte ihn schnell aus der Mitte seiner überraschten Anhänger nach Würzburg.

Noch am Nachmittag desselben Tages erschienen wiederum größere Massen von Pilgern; man erzählt von 34 000. Als sie das Geschehene hörten, wandten sich viele sogleich zur Heimkehr; die anderen blieben ratlos, schwankend bis zum späten Abend.

Da erhob sich unter ihnen ein Bauer, verkündete: Die heilige Dreieinigkeit selbst sei ihm erschienen, habe ihm befohlen, mit den Gläubigen zur Befreiung des heiligen Jünglings aufzubrechen. Jubelnd hörte man ihn an; man drang in die Kirche, nahm 400 der geweihten Wachskerzen. Bei ihrem Schein ordnete sich die ganze ungeheure Menge — noch waren es 16 000 — zur Prozession; ein Edelmann, Konrad Thumfeld, war Führer; so zog man die ganze Nacht hindurch unter dem Gesange geistlicher Lieder dem gefangenen Propheten nach. Am frühen Morgen gelangten die fanatisierten Massen vor Würzburg an. Dort, wo ein halbes Jahrhundert später die furchtbare Peripetie des Bauernkrieges stattfinden sollte, vor dem Marienberge, lagerten sie sich. Der Bischof hatte die Tore wohl verwahren lassen; denn er war der Bevölkerung seiner eigenen Hauptstadt nicht sicher; auch in der Bürgerschaft hielten viele Böhaim

für einen Heiligen und glaubten hartnäckig, daß der Himmel ein Wunder zu seiner Befreiung senden werde.

Unterdes erhob draußen die Menge immer wieder von neuem den Ruf: Gebt uns den Jüngling. Wenn sie ihn hätten, riefen sie einem Abgesandten des Bischofs zu, sei es gut. Einen zweiten Boten, den Hofmarschall Hutten, welcher die würzburgischen Untertanen warnte: sie würden sich allen Schaden, den sie etwa erlitten, allein zuzuschreiben haben, hätten sie beinahe übel behandelt; die Bauern der Umgegend aber kamen zur Besinnung und zogen ab. Der Bischof, der ungern zu den äußersten Mitteln griff, glaubte durch Anwendung bloßen Schreckens die Geister ernüchtern zu können; er befahl, aus allen Geschützen der Festung eine blinde Ladung über die Köpfe der Menge zu feuern. So sehr waren aber die Gemüter darauf gefaßt, nur noch das Wunderbare zu erleben, daß man das Eingreifen einer höheren Macht zu sehen glaubte, die das Verderben von ihren Dienern abgewandt habe.

Unter wildem Geschrei stürmten die unbewehrten Massen gegen die unersteiglichen Felsenwälle der Festung; sie erwarteten nichts anderes, als müßten jene, wie einst die Mauern Jerichos, zusammenstürzen.

Aber jede Exaltation, auf den höchsten Punkt gesteigert, kann im Augenblick umschlagen: ein einziger Reiterangriff genügte in diesem Moment, und die berauschte Menge stob auseinander.

Der Bischof hatte möglichste Schonung der Verblendeten anbefohlen; man begnügte sich, die einzelnen Haufen völlig zu zersprengen[42]); mit einer beträchtlichen Schar Gefangener kehrten die Reiter nach Würzburg zurück. Rudolf ließ diese alsbald wieder frei; nur den Bauer, der die Vision der Dreieinigkeit gehabt haben wollte, sowie einen anderen, der sich hartnäckig zur Wehr gesetzt und ein Pferd erstochen hatte, behielt er zur Bestrafung zurück.

Sie sollte ihr Schicksal, die Enthauptung, an gleichem Tage mit Hans Böhaim treffen. Im Kerker war die Kraft des Schwärmers, die nur in einer unnatürlichen Anspannung ihren Grund hatte, zusammengeknickt[43]); aber jene kindliche, unbefangene Überzeugungstreue, die ihm die Herzen gewonnen hatte, scheint ihm bis zum Augenblicke des Todes geblieben zu sein. Noch auf dem Scheiterhaufen sang er deutsche Hymnen zum Preise der heiligen Jungfrau, bis der Rauch seine Stimme erstickte.

Erst als die Asche in den Main gestreut war, endete die Furcht und die Sorge, die das Leben dieses Bauern-Savonarola erweckt hatte. Denn

fest war im Volke der Glaube gewurzelt, daß ein göttliches Wunder noch im letzten Augenblicke das Leben seines Lieblings retten, seine Heiligkeit bewähren würde. Die gesamte Bürgerschaft war daher in Waffen versammelt, den Platz der Hinrichtung zu beschützen; aber auch in ihr fürchteten viele, näher heranzutreten; sie vermeinten, die Flamme möchte sich plötzlich wenden und die Frevler an dem Propheten des Herrn verzehren.

Ein starker Glaube weckt nicht immer bei den Gegnern Zweifel; lieber verkehrt er sich in sein Gegenteil. So graute auch denen, die Böhaim verbrannten, vor dem Tag der Hinrichtung dessen, der in ihren Augen ein Schützling der Hölle war. Nach dem Volksglauben trug der Frevler, der einen Bund mit dem Bösen eingegangen war, das Zeichen des Vertrags, in dem die Quelle seiner Macht lag, an seinem Körper verborgen. Um sich vor jedem Zauber zu wahren, hatte man daher Böhaim alles Haar abgeschoren [44]). Unbegreiflich war eben einem jeden die Gewalt, die dieser Musikant auf die Gemüter ausübte; war es nicht ein Geschenk Gottes, so war es eine Gabe des Teufels. Dem Feuertode sich zu entreißen: schien es nicht leichter als ganz Deutschland von einer einsamen Dorfkirche im Taubertal her in Bewegung zu versetzen?

Noch längere Zeit hielt das Volk das Bild des Jünglings im Gedächtnis und pries ihn als einen heiligen Märtyrer. Nichts empörte jedoch sein Gefühl mehr als die eigennützige Verwendung der in Niklashausen dargebrachten Opfergaben [45]). Sofort nach der Entführung Böhaims hatte der Graf von Wertheim auf den reichen Kirchenschatz Beschlag gelegt; er sah sich aber genötigt, seine Beute mit den geistlichen Obrigkeiten Würzburg und Mainz zu teilen [46]). Am liebsten hätte er auch die ergiebige Geldquelle noch länger in seinem Gebiet behalten; er sah es gern, daß die Kirche von Niklashausen, obwohl sie vom Erzbischof Diether mit dem Interdikt belegt [47]) worden war, von dem Nimbus besonderer Heiligkeit umgeben blieb; er unternahm es wohl gar, denselben, gestützt auf alte päpstliche Gnadbriefe, gegen die zuständigen geistlichen Behörden zu verteidigen [48]). Nach wie vor strömten große Scharen von Wallern herbei, bis zum Beginn des nächsten Jahres auf Befehl der geistlichen Behörde die Pfarre eingezogen, die Kirche niedergerissen wurde [49]).

Die Art und Weise, wie die Bewegung während ihres ganzen Verlaufs vom Adel ausgebeutet wurde, erinnert durchaus an die Vorschläge, die von derselben Seite auf dem Regensburger Tag gemacht worden waren. So wenig gefährlich erschien eine Bewegung, die revolutionäre Grundsätze auf ihre Fahne schrieb, dem Stande, der schließlich doch dem Ideen-

kreis der Landbevölkerung am nächsten geblieben war, der zu gleicher Zeit jede freiheitliche Regung, die sich auf dem festen Boden der einzelnen Gemeinde entwickelte, eifersüchtig unterdrückte!

Der Erfolg schien jener Ansicht recht zu geben. Die unzählbaren Scharen, die nach dem Taubergrund gepilgert waren, kehrten ruhig zurück; wir hören nicht von der geringsten Bewegung, die sie in ihrer Heimat veranlaßt hätten. Es schien, als ob der übermächtige Drang, der sie ergriffen hatte, befriedigt sei und sich erschöpft habe. Nach der nationalen Bewegung des burgundischen Krieges erschienen diese Volksbewegungen wie die letzten unregelmäßigen Pendelschwingungen, wenn das Uhrwerk bereits abgelaufen ist.

Nie führt in der wirklichen Welt ein großes Ereignis zu einer so vollständigen Abwicklung der Stimmungen, wie sie das Ziel der Tragödie sein soll. Eine Spannung, ein Gefühl der Unbefriedigung bleibt in jedem Fall zurück, am stärksten freilich da, wo sie mit einer Enttäuschung verbunden ist. Das sind die Augenblicke der Panik. Wenn Tausende zugleich in zurückgedrängter Aufregung jener Stimmung nachhängen, bedarf es nur eines geringfügigen, oft völlig fremdartigen Anstoßes, um bei allen fast gleichzeitig ein und dieselbe Vorstellung, ein und dieselbe Bewegung wachzurufen. Für kürzere Zeit kann eine solche eine ganze Bevölkerung ohne Unterschied erfassen; bei einer tiefergehenden Aufregung hingegen, die auch eine anhaltende Panik zur Folge hat, wird ein solcher naturgemäßer Ausbruch der Aufregung für die oberen Schichten der Gesellschaft durch die Mannigfaltigkeit der geistigen Interessen und durch die Gewohnheit, jeden Gemütseindruck begrifflich zu bewältigen, unmöglich gemacht. Um so ausgeprägter erscheint dafür auf den niederen Stufen die durch solche Vorstellungen nicht gehemmte psychische Reflexbewegung.

Nur eine weit vorgeschrittene geistige Trennung der oberen Schichten der Gesellschaft vom niederen Volk konnte diesen Bewegungen ihre ausgeprägten Züge geben; aber wie weit der Riß geworden war, offenbart sich erst durch die Stellung, welche jene bei solchen Gelegenheiten einnehmen.

Am wichtigsten für das Entstehen und die Richtung einer religiösen Bewegung ist ohne Zweifel die Stellung, welche die Geistlichkeit zu ihr einnimmt. Bei einer Aufregung, die noch unklar nach einem Ziel tastet und das erste beste Symbol auf die Fahne schreibt, ist dem Klerus nichts leichter, als der Bewegung in seinem Interesse eine Bahn anzuweisen; aber dies ist selbst dann noch möglich, wenn sich dieselbe schon von An-

fang an gegen einzelne kirchliche Mißstände gerichtet hat. In den Zeiten ihrer Größe hat es die katholische Kirche stets verstanden, diese Antriebe zu verwerten; wenn sie Schwärmer wie Böhaim, anstatt ihnen die Laufbahn zum Heiligen zu eröffnen, in die zum Ketzer gedrängt hat, so war dies stets ein Zeichen der Schwäche und des Abfalls von ihren eigensten Grundsätzen.

Eine solche Zeit war für Deutschland das ausgehende 15. Jahrhundert. Ließ sich der Klerus einmal, wie wir weiterhin sehen werden, auf eine selbständige religiöse Regung des Volkes ein, so spielten hierbei sehr greifbare, meist pekuniäre Beweggründe ihre Rolle. Auch diese fielen da weg, wo im gesicherten, überreichen Besitz die Geistlichkeit sich zu behaglich fühlte, um sich solche einigermaßen unbequeme Geldquellen zu erschließen. So kam es vor [50]), daß die Mönche eines rheinischen Klosters ein altes hölzernes Heiligenbild, das plötzlich der Gegenstand einer eifrigen Verehrung geworden war, kassierten, um vor den massenhaften Wallfahrten in Ruhe zu bleiben. Weit einflußreicher nach dieser Richtung waren hierarchische Bedenken und Standesvorurteile. Die Vermutung hussitischen Einflusses, wenigstens die Furcht: eine von den Volksmassen ausgehende Bewegung könne diesen Weg einschlagen, beherrschte die Köpfe [51]) und ließ noch Kurfürst Berthold von Mainz eine Wiederbelebung des Inquisitionstribunals für seinen Sprengel nötig erscheinen [52]). Die Eifersucht, mit der der Klerus jede Beteiligung von Laien an der kirchlichen Verwaltung, ja jedes Urteil über dieselbe ausschloß und doch ihre Berechtigung anerkannte, ist zur Genüge bekannt. Ein Zelot, wie Trithemius, der für die Geistlichkeit womöglich alles in Anspruch genommen hätte, konnte sich als scharfsinniger Mann doch nicht verbergen, daß hier bloß eine Machtfrage vorliege; er durfte mit zynischer Offenheit erklären: freilich könne es für die Bauern nichts Angenehmeres geben, als den Zehnten, und für die Laien überhaupt, als die geistliche Gerichtsbarkeit los zu sein. Aber doch sandte ein aufgeklärter Geistlicher, wie Geiler, wenn er die Schäden der Kirche seinen Zuhörern bloßlegte, eine Art Verwahrung voraus, daß sie als Laien die Sache eigentlich nichts angehe [53]).

Es fehlte auch jene Eifersucht nicht, wie sie dem Theologen mit dem Staatsmann gemeinsam ist, die an den Tatsachen mäkelt, weil dieselben durch Eigenschaften ermöglicht wurden, die sie geringschätzen. Auch in dieser Hinsicht ist das Urteil recht bezeichnend, das Trithemius über Böhaim fällt. Im Vollgefühl des Standesstolzes findet er es unbegreiflich, daß überhaupt ein Mensch Eindruck machen könne, der nicht im-

stande sei, einen Stoff ordnungsmäßig durchzudenken (ordinate ad propositum cogitare) [54]).

Ein vollständiges Abbild dieser Antriebe enthalten die Erlasse, durch welche Erzbischof Diether der Niklashäuser Wallfahrt entgegentrat [55]). Nur der Form wegen sind hier einige sehr verunglückte Versuche gemacht, aus Böhaims Worten eigentliche Ketzereien, also Verstöße gegen die Glaubenslehre, zu deduzieren; ebenso sind die politischen und sozialen Ausschreitungen kaum der Erwähnung gewürdigt, um so ausführlicher aber werden seine Verstöße gegen die festgesetzte Ordnung der Kirche, seine Verachtung des römischen Stuhls und der geistlichen Obrigkeiten, sein Tadel der Sitten des Klerus, sein Eindrängen in die Amtsbefugnisse geweihter Priester behandelt. Mit besonderem hierarchischen Stolze wird hier verkündet, daß selbst die heilige Jungfrau, auf deren Berufung der Pauker sein Auftreten stützte, nicht einmal sich die Macht, die in der priesterlichen Weihe liege, hätte geben können oder dürfen.

Ebensowenig vermißt man die Ironie gegen diesen Laien, der über den Glauben disputieren wollte und nicht einmal das Symbolum kannte. Dies alles erhält aber erst seine Färbung durch ein Moment, das gleichmäßig alle Kundgebungen der höheren Stände gegen diese Volksbewegungen kennzeichnet und das ich das rationalistische nennen möchte. Ein ausgesprochenes Unbehagen gegenüber jeder Schwärmerei als einer unfreien Form des Denkens und Willens, ein Widerwille gegen eine Agitation mit blind nachahmenden Massen durchzieht diese Zeit, deren auszeichnende Merkmale die Wertschätzung des Individuellen, die Ausbildung einer ganz neuen Art des Bewußtseins und der Zurechnung sind.

Freilich richteten sich die Prinzipien Diethers gegen die ganze mittelalterliche Kirche, wenn er erklärt, daß eine Enthüllung von Offenbarungen über die späteren Schicksale der Welt überhaupt unmöglich sei, da es heiße: „Ihr sollt Tag und Stunde nicht wissen", wenn er sich halbspöttisch gegen die Prätension besonderer Heiligkeit eines Ortes wendet, „als ob selbst heilige Männer Holz und Steinen solche Kraft geben könnten". Damit war überhaupt das Fortleben und die jederzeit mögliche Wiederholung des Wunderbaren, auf dem die ganze katholische Kirche beruht, verneint. In gleichem Sinne faßten die bedeutendsten Humanisten die Sache auf. „Schon lange", ruft der feurige Heinrich Bebel, „verschwanden aus der Welt die heiligen Propheten, mit denen die Götter pflegten, geheimnisvolle Worte zu reden; jetzt werden auf Erden nur noch Dreckpropheten geboren." [56]) Und Sebastian Brant meint, im Alten

und Neuen Testament sei genug der Lehre enthalten, man bedürfe keine weiter. Wer solche haben wolle:

Der suchet die capell und clausen
des Sackpfüffers von Niklashausen [57]).

In diesem Zurückgehen auf eine unverrückbare, als Ideal hingestellte, in der Vergangenheit liegende Grundlage haben sich Renaissance und Reformation am engsten berührt. Bezeichnend aber ist, daß selbst Geiler in seiner Predigt über das betreffende Kapitel des Narrenschiffs allein diese Art von „Verachtung der Schrift" ausgelassen hat [58]). Der scharfsinnige Satiriker hatte in der Tat einen entscheidenden Punkt getroffen, das Mißbehagen seiner Zeitgenossen ging im allgemeinen nicht bis zu einer solchen Vertiefung der Begriffe, aber man gab ihm doch offen Ausdruck.

Die ganze Wilsnaker Bewegung galt vielen, wie wir sahen, nur als eine physische Krankheitserscheinung, wenigstens als eine unbegreifliche Art Wahnsinn; als „Tobsucht" erschienen alle derartigen Ereignisse den Berichterstattern, die sich unendlich weit von den Empfindungen „des thollen Pöfels, des populus Gomorrae, der aus allen Enden zu seinem Propheten schwärmt" [59]) entfernt wußten.

Diese Auffassungsart hat nun freilich nicht das Interesse von der Bewegung abgezogen — hier trat die humanistische Lust, alles Fremdartige zu beobachten und dessen Erscheinungsform lebendig zu schildern, hinzu —, wohl aber hat sie die Berichterstatter verhindert, die Motive und die psychologischen Zusammenhänge richtig zu erkennen.

Die Fähigkeit, sich in den Gang der Gedanken und Gefühle eines Schwärmers zu versetzen, war dieser sonst so vielseitigen Zeit völlig abhanden gekommen. Jeder Rationalismus sucht äußerliche, sogenannte „natürliche", das heißt in den meisten Fällen künstliche Erklärungen. Die ganze Renaissancezeit beherrscht ein tiefes Mißtrauen gegen behauptete Wundererscheinungen, dem allerdings durch flagrante Tatsachen frechen Betrugs stetig Nahrung zugeführt wurde [60]). Die auf solche Weise gelungene Ausbeutung der frommen Einfalt zu verwerflichen Zwecken war sogar ein Lieblingsgegenstand der nach pikanten Stoffen haschenden Novellisten geworden [61]). So kann es auch nicht verwundern, daß in allen Quellen Böhaim entweder als Betrüger oder, wie es meist geschieht, als Betrogener erscheint. Ausführliche Berichte, mit denen ein eingehendes Kriminalverhör anzustellen erst nicht lohnt, erhalten wir: daß ein Mönch in weißem Kleid (nb. auf freiem Feld!) ihn als Mutter Gottes getäuscht, daß der Ortspfarrer diese Bearbeitung fortgesetzt habe usw. [62]).

Ja die Möglichkeit, daß ein ungelehrter Hirt durch seine Predigt so großen Eindruck machen könne, schien so entlegen, daß man lieber zur Vermutung eines beständigen Soufflierens seitens des Pfarrers seine Zuflucht nahm [63]). Dieses nüchterne Denken, welches jegliche Schwärmerei abwies, wird sich jedenfalls da am vorteilhaftesten zeigen, wo es sich in praktischer Tätigkeit geltend macht. Die Feindseligkeit, welche die eigentliche Pfarrgeistlichkeit sowohl gegen die Wilsnaker wie gegen die Niklashäuser Bewegung bewies, beruht auf jener ruhigen seelsorgerischen Auffassung, die sich im Gemeindeleben beschränkt, der jegliche Extravaganz der Gesinnung, vor allem aber jedes Eingreifen einer Massenbewegung in ihren Wirkungskreis verhaßt ist. Gegenüber der großen Konzilienepoche ist diese Zeit so oft als eine Periode geistigen Rückschritts bezeichnet worden; aber gerade in ihr hat sich dieser Kern, welcher der Reformation ihre Richtung geben sollte, gebildet und gestärkt. Alle von Pfarrern geschriebenen Berichte [64]) sondern sich durch die gekennzeichnete Richtung von den anderweitigen Quellen ab. So deuten die Klagen, daß kein vernünftiges Zureden des Beichtvaters helfe, daß man von solchen Wallfahrten schlechter, nicht besser zurückkehre, auf die Berufstätigkeit des Verfassers. Und eingehend werden die Bedingungen besprochen, unter denen eine Wallfahrt ein Gott wohlgefälliges Werk sein würde. Es sind *): Überlegung, Reue, guter Vorsatz; sie sprechen sich darin aus, daß der Pilger seinem Pfarrer beichtet, Urlaub von ihm erbittet und seine Pilgerschaft nach der Ordnung der Kirche einrichtet [65]).

Mit einer solchen Auffassung kann man das praktische Verhalten der Städte vergleichen. Das Ideal einer geregelten Verwaltung, die aus jeder Stadt eine kleine Welt für sich schuf, alle Bürger mit ihren gesamten Lebensverhältnissen umfaßte, jedem seine Stelle anwies, die selbst der Armut und der Unsittlichkeit nur ein genau begrenztes Gebiet zugestand, aber sie in diesem schützte; dies Ideal war damals in einigen Orten beinahe erreicht und lag jedenfalls den Gedanken der meisten städtischen Politiker zugrunde. In den Augen solcher Leute waren diese regellosen Gefühlsausbrüche allerwärtsher zusammengelaufener, verworrener Mas-

*) Wiltu von got haben den lon,
so soltu dein Wallfart so tun:
mit peichten und mit reuigem herzen
soltu über dein sünd haben schmerzen,
von deinem Pfarrer urlaub pit
unnd gee an guten fürsatz nit
nach der kirchen ordenung
und mit guter reigirung.

sen ein wahrer Greuel. Daher schloß der Erfurter Rat seine Bürger ängstlich wie vor einer Ansteckung von den Wilsnaker Pilgern ab [66]), daher verboten die Nürnberger Herren eher als irgendein Fürst allen ihren Untertanen aufs strengste, an den Niklashäuser Wallfahrten teilzunehmen [67]). Es tritt dieses Verfahren um so schärfer hervor, wenn wir es mit der früher geschilderten eigennützigen Begünstigung durch den Adel vergleichen.

Jedenfalls ist aber zu erkennen, daß eine Sympathie mit den Bewegungen oder ein Verständnis für deren Motive nirgends vorhanden war, und dies werden wir auch festhalten müssen bei der Darstellung jener Aufregung, die dem Scheitern der Reichsreformen und dem unglücklichen Ausgang des geldrischen und schwäbischen Krieges folgte.

Erster Abschnitt

Die Partei der Reichsreform und das Volk

Ein lebhafteres Interesse, als es sonst die Verhandlungen deutscher Reichstage einzuflößen pflegen, zieht uns zu der Geschichte der Reformversuche, die das letzte Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts ausfüllen. Aus allem tritt uns hier das Bild der Tätigkeit und der Persönlichkeit eines einzelnen Staatsmannes entgegen: des Kurfürsten Berthold von Mainz. Daß ein Mann, dessen Originalität aus allen seinen Handlungen und Reden hervorbricht, mit einem wohlgeordneten Plan an das Chaos der deutschen Verhältnisse herantritt, es mit voller Energie auf sich nimmt, aus diesem eine Schöpfung nach seinem Sinn zu bilden, daß es ihm eine Zeitlang gelingt, seinen Plänen offizielle Gültigkeit zu schaffen, diese Tatsachen allein würden genügen, die Aufmerksamkeit an die Bestrebungen jener Tage zu fesseln. Der Staatsmann will aber gemessen sein nicht nur nach der Folgerichtigkeit und Originalität seiner Ideen, sondern auch nach deren praktischer Gültigkeit und nach der eigenen Fähigkeit, wirkend das darzustellen, was er denkend als Ziel erkannt hat.

Diese Probe hält Kurfürst Berthold nicht aus. Sein Gebäude ist jählings in sich zusammengestürzt, nicht, weil die Mächte, die ihm feindlich waren, es untergraben hätten, sondern weil die Kräfte, die es stützen und halten sollten, falsch berechnet waren. Dies gilt nicht minder von seiner Berücksichtigung der äußeren Verhältnisse wie von seiner Benutzung der Fürsten oder der Städte, aber am schlagendsten erscheint dies Ergebnis nach einer Betrachtung der Stellung, welche in den Reformplänen die große Masse des Volks einnahm, und der Art und Weise, in der man dieselbe als Mittel zu verwerten suchte. Selbst den eifrigsten Vertretern der eingeschlagenen Richtung wurde deren Unhaltbarkeit zuletzt klar, aber nur, damit sie mit der schlechtesten, wenngleich wirksamsten Triebkraft des Volkes: dem Aberglauben, einen Bund schlossen.

Das niedere Volk war durchaus nicht ohne Teilnahme für eine nationale Bewegung, mochte sie auch Opfer erheischen, und auch damals war so wenig als sonst sein Interesse einflußlos für die politische Ge-

staltung. Das hatte die Aufregung, welche die burgundischen Kriege begleitete, zur Genüge gezeigt, und die Lebhaftigkeit, mit der des römischen Königs Gefangenschaft in Brügge, der Raub seiner Gemahlin, „des Fräuleins von Brittannia“ [1]) als eine Verhöhnung des deutschen Namens überall empfunden wurde, bekundete es aufs neue. Gerade einen kräftigen Aufschwung der äußeren Politik erwartete und verlangte man von den Reichsständen. Ein Idealist wie Wympheling, dessen Kopf mit den Bildern römisch-republikanischer Herrlichkeit erfüllt war, konnte die Stände dem Senat vergleichen, dem König warnend zurufen, daß Rom zur Weltherrschaft nur gelangt sei, weil es sich senatorischer Führung anvertraut; und ein praktischer Geschichtschreiber wie Nauclerus, der mit dem feinsten Gefühl für die individuellen Züge des Einzel- wie des Völkerlebens begabt war, nahm unbedenklich solche Äußerungen als ein lebendiges Abbild der Stimmung auf, während er die schleppenden Verhandlungen der Reichstage mit Schweigen überging [2]). Doch will man die Gedanken der Humanisten nicht als vollgültige Zeugnisse für die Stimmung des Publikums ansehen, so wende man sich zu den wenigen Volksliedern, die der reichsständischen Bewegung huldigen. Die Hoffnung auf eine neue Erhebung der Macht des Reiches ist das einzige Gefühl, dem sie Ausdruck geben. Nur im Hinblick auf die bisherigen Niederlagen fragt das eine [3]):

Was machts? Wie kams? Wer bracht uns drum?
Nichts, denn Verachtung aller Sach'
und daß das Reich wolt sein zu schwach!

während das andere [4]) siegesgewiß ausruft:

Bann das Reich, nun will's miteinander han,
so mach im niemand widerstan.

Solche Wünsche und Empfindungen konnte das politische Verhalten der Reichstage nicht befriedigen. Keinem wichtigen Beschluß jener Tage fehlt die Berufung auf das Wohl „der deutschen Nation“; viele der grundlegenden enthalten den Hinweis auf eine neue Machtentfaltung. Aber sehr tief ging diese Empfindung doch nicht. Mit schneidiger Beredsamkeit sprach zwar der Mainzer bittere Worte [5]) über den Verfall des deutschen Reichs, über den Verlust der schönsten Provinzen; aber er läßt uns auch in keinem Zweifel, weshalb er denselben bedauert: weil dadurch die Last des Reichs allein auf den Übriggebliebenen und Gehorsamen zu liegen komme. Und als seine Partei einen langgehegten, oft ausgesprochenen Wunsch erreicht hatte, als sie im Jahre 1500 die Leitung der äußeren Politik in ihre Hände bekommen hatte, da war ihr Auftreten so unent-

schlossen, so unwürdig, daß es uns an die schlimmsten Zeiten des 17. Jahrhunderts gemahnt[6]). Es wäre sogar eine Entschuldigung, wenn ihnen die äußere Politik als ein Mittel der inneren erschienen ist, wie es der König ihnen vorgeworfen hat[7]). Soviel wenigstens ist sicher, daß jeder Nachteil, den die auswärtigen Verwicklungen für Deutschland ergaben, ihnen die Wirksamkeit erleichterte oder gar ermöglichte[8]).

Gerade in der inneren Organisation im Gegensatz zu der kriegerischen Politik Maximilians fand Kurfürst Berthold das Ziel seiner Tätigkeit, die er als eine patriotische zu betrachten nie anstand. Seitdem er zuerst auf der Frankfurter Vorversammlung von 1485 sein Programm aufgestellt hatte[9]), erklärten die von ihm geleiteten Stände immer von neuem, daß jedem Vorgehen der feste Boden fehle, wenn nicht vorher Friede, Recht und Ordnung im Reiche geschaffen worden seien.

Von diesen Reformen fand von vornherein nur der Landfrieden lebhafte Teilnahme beim Volke. Hier besaß man seit alters einen festen Begriff, konnte die Wichtigkeit und Tragweite selbst der einzelnen Bestimmungen beurteilen, wie es tägliche Erfahrung jedem an die Hand gab; vor allem aber war hier ein unmittelbarer Vorteil für die niederen Schichten des Volks, besonders für die Bewohner des platten Landes, ersichtlich. Klugerweise hatte deshalb schon der schwäbische Bund, der sonst wenig geneigt war, seine Maßregeln auf die Zuneigung der Untertanen zu gründen, mit dem Landfrieden eine Ausnahme gemacht und selbst die Mittel der Religion zur Popularisierung desselben in Bewegung gesetzt[10]). Für das Reich aber dachte Kurfürst Berthold damals noch nicht an eine Ausbeutung dieser Triebkraft, von deren Bestehen wir doch sichere Kunde haben. Denn auch nach dem Wormser Reichstag erblickte gerade das niedere Volk[11]) die Hauptsache der Reformen, die Grundlage, von der alles andere abhänge, im Landfrieden. So ist es denn auch gekommen, daß derselbe zwar in den Wormser Beschlüssen eine nebensächliche Stellung einnimmt, insofern er nur eine Folge der anderweitigen Bestimmungen ist, aber in der Auffassung des Volks und in den Darstellungen, die von jener beeinflußt wurden, vor allem den Ruhm des Wormser Reichstags auf die Nachwelt gebracht hat[12]). Das Kammergericht hingegen, in dem die Geschichte unzweifelhaft die eigenartigste und folgenreichste Schöpfung der reichsständischen Partei sehen wird, erfreute sich keiner besonderen Aufmerksamkeit. Zwar war man gerade hier bemüht gewesen, durch eine sachgemäße und von einem segensreichen Einfluß der Theorie zeugende Organisation die Rechtsprechung für jedermann gleich und kostenfrei zu machen[13]); aber das Volk war

durchaus noch nicht so weit gereift, um sich mit solchen Einrichtungen befreunden zu können. Im Gegenteil, jedes tüchtige Denken, das sich naturgemäß auf den Kreis beschränkt, welcher der Beobachtung zugänglich ist, drängte das Volk dahin, in der Unabhängigkeit und Sachkenntnis der örtlichen Gerichte die Gewährleistung der Rechtspflege zu suchen, darüber hinaus stand für dasselbe noch immer der König als die letzte Quelle und die persönliche Verkörperung des Rechtes da; mit ausgesprochenem Widerwillen hingegen betrachtete man die Gerichtsbehörden zweiter Instanz, in jener Zeit vor allem das Hofgericht zu Rothweil [14]). Darum erfuhr das Kammergericht zuerst Gleichgültigkeit; bald erbte es den Haß seiner Vorgänger [15]).

Ein lebhaftes Interesse an diesen Entwürfen im Volk zu erwecken, wäre nicht einflußlos gewesen; aber man konnte es leicht entbehren, tat man nur selbst seine Schuldigkeit. Nicht so bei der Reichsordnung, denn diese wandte sich mit ihren wichtigsten Bestimmungen, den Reichshilfsbeschlüssen, geradezu an den einzelnen, durfte also von einer geneigten Volksstimmung wesentliche Unterstützung erwarten. Eine Art von Anerkennung dieses Sachverhalts wird man auch in dem Verhalten der Fürsten gegen die Städteboten auf den Reichstagen erkennen können. Ihnen wurde eine Teilnahme an der formalen Ordnung der Reichsverfassung und der Beratung der Hilfsbewilligungen mehr oder minder zugestanden, während sie von der materiellen Feststellung des Rechts streng ausgeschlossen blieben [16]). Dies allein war jedoch sicherlich zu wenig und die halben, noch dazu von Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse zeugenden Maßregeln in betreff der Untertanen haben den Entwürfen die Möglichkeit des Gelingens genommen und eine erfolglose Aufregung wachgerufen.

Der Urheber jener Pläne war unzweifelhaft davon überzeugt, daß durch dieselben für Deutschland eine gesunde Fortentwicklung allein ermöglicht werde; aber diese Überzeugung wurzelte in dem Anschauungskreise des Reichsfürsten und wurde in ihren Formen bestimmt durch das Bewußtsein eines Theoretikers, der eben erst von der humanistischen Bildung zum abstrakten Denken erweckt war. Der Wunsch, die landesfürstliche Gewalt zu erhöhen, traf daher mit dem anderen zusammen: eine gleichmäßige Ordnung, der sich niemand ungestraft entziehen dürfe, durch das ganze Reich herzustellen. Während man daher durch die ganze Epoche von 1486—1502 nie zu klaren Begriffen und entschiedenen Maßregeln in der Frage kam, wie weit die Beschlüsse der Reichstage eine Verpflichtung für die Abwesenden oder die Widersprechenden einschlösse,

hat man von Anfang an sich auf das Entschiedenste gegen die Ansicht verwahrt, als ob diese Festsetzungen einer besonderen Begutachtung der Landstände bedürften, um in den Territorien gültig zu sein. Handlung mit Reichsunmittelbaren, Pönen gegen Untertanen, diesen Grundsatz setzte Berthold gleich auf seinem ersten Reichstag durch [17]). So wendete sich diese Bewegung, die man selber als eine Übertragung der ständischen Grundsätze auf das Reich betrachten muß, zunächst gegen den eigenen Ausgangspunkt.

Die Bewilligung eines Matrikularbeitrages schloß nach der allgemeinen Vorstellung der Zeit — und es war dies einer der wenigen staatsrechtlichen Begriffe, die unfraglich feststanden — nur eine persönliche Verpflichtung des bewilligenden Fürsten in sich [18]). Hatte er die Hilfe seines Landes hierbei in Anspruch genommen, so war dies eben eine Sache freier Vereinbarung zwischen ihm und seinen Ständen gewesen [19]). Der erste Reichstag Bertholds war es auch, der zuerst die Beiträge als eine Landeslast auffaßte und von Reichswegen Hilfe gegen ungehorsame Untertanen zusagte, die sich einer zu jenem Zweck ausgeschriebenen Steuer weigerten [20]). Dies geschah noch dazu in den Formen, welche für die Landfriedenseinungen hergebracht waren, als ob man sich gegen Friedbrecher verwahrte *).

War hiermit dem Einfluß der Untertanen in der Feststellung des Fußes, der Verteilung und Erhebung noch ein gewisser Spielraum gelassen, so war hingegen durch die Feststellung durchaus geregelter Reichssteuern ein solcher prinzipiell ausgeschlossen. Gerade dies brachte die ersten Entwürfe Bertholds zu Falle. Mit lebhaftem Eifer erklärte der alte Albrecht Achilles, der doch gerade kein Freund landständischer Einrichtungen war: er dürfe als Biedermann nicht altes Herkommen gegen die Seinen und ihm verwandten Lande und Leute verkehren, dadurch daß er für jemanden andern etwas bewillige. So, meinte er, werde man ihn und die Seinen auseinander bringen [21]). Damit erreichte er, daß für diesmal weiter keine Rede war von einer Reichssteuer, obwohl die Entwürfe zu einer solchen schon zweimal die Billigung der Mehrheit des Kurfürstenkollegs erhalten hatten. Daß Berthold aber an allen Vorschlägen, die er bei diesem seinem ersten politischen Auftreten gemacht hatte, prinzipiell

*) Hierbei ist zu erwähnen, daß man damals öfters die Anschläge wie Einungen der Gehorsamen auffaßte und danach organisierte. Selbst der Ausdruck „die in diesen Anschlag kommen", wurde üblich. Der Zweck war, eine feste Grundlage für die Ausführung gegenüber den widersprechenden Reichsständen zu haben. In diesem Sinn wurde die Auffassung zum Beispiel auch von Albrecht Achilles eifrig vertreten.

festhielt, hat er selbst ausdrücklich bezeugt[22]). In den grundlegenden Beschlüssen[23]) von Reichssteuern, die wesentlich unter seinem Einfluß zustande kommen, ist die Ausschließung der Landstände stillschweigend vorausgesetzt. Man hat wohl geglaubt, schon mit dem Eingehen auf eine Widerlegung diesen Ansprüchen zu weit entgegenzukommen.

Da man jedoch für die Erlangung der Zustimmung abwesender Reichsstände in den Abschieden Fürsorge getroffen hatte, so war es den mit der Vermittlung betrauten Personen überlassen, auch mit den Untertanen zu unterhandeln[24]), und wo die fürstliche Gewalt nicht so stark war, wie es die Reichsbeschlüsse voraussetzten[25]), sah man sich hierzu genötigt. Daß die Landstände nicht geneigt waren, auf die neuen Formen einzugehen, kann nach diesen Vorgängen nicht verwundern[26]). Die Klagen von einer beabsichtigten „ewigen Servitut", welche die Städte auf den Reichstagen erhoben hatten[27]), nahmen sie wieder auf. Steuern zu geben, „die sich einem Zins vergleichen", war man nicht geneigt, und lebhaft bestand man auf den Grundsätzen der bisherigen Anschläge. Unter den mancherlei Gründen und Wendungen, durch welche die bayrischen Stände sich bei der Ablehnung der Koblenzer und der Wormser Steuer zu sichern suchten, ist der eine von höherem Interesse. Sie erklärten: eine so wichtige, jeden einzelnen im Volk angehende Sache dürften nicht die Stände eines Fürstentums für sich entscheiden, sie forderten eine Vereinigung aller ober- und niederbayrischen Landschaften; denn, meinten sie, wenn auch im Laufe der Zeit das Land von den Herzögen geteilt worden sei, „so tun doch die einzelnen Fürstentümer nicht mehr denn ein einziges Haus Bayern." Dazu rechnete man aber auch noch Kurpfalz, und gerade der Einfluß des Kurfürsten Philipp schien den Fernerstehenden als der Hauptgrund des Widerstrebens der Bayern[28]). So spielte man gegen das nationale Interesse das partikularistische des Stammes aus. Den Fürsten aber erschien es in solchem Fall sicherer, diesen Trieb zu stärken als von der neuen Reichsordnung eine Erhöhung ihrer Befugnisse und ihrer Macht zu erwarten. So konnte sich der schlaue Albrecht von München, der nicht umsonst in seiner Jugend die Sophismen der Scholastiker studiert hatte, mit einem Male wieder auf den Standpunkt der alten Theorie stellen und erklären, der Fürst sage nur eine Reichssteuer für seine Person zu[29]), was doch eigentlich ein Widerspruch in sich war.

Der Widerstand von dieser Seite war zu bedeutend, als daß er nicht schließlich doch die Aufmerksamkeit der Reichstage hätte auf sich ziehen müssen. Schon 1497 in Worms erörterte man die Gründe[30]); aber erst auf dem Freiburger Tag (1498) kam man zu Entschließungen[31]). Doch

diese fielen so unbestimmt aus, daß man in ihnen deutlich die Verlegenheit von Leuten erkennt, die sich bewußt sind, einen Widerstand nicht überwinden zu können, und die doch nicht gern ihren Standpunkt aufgeben möchten. Alles wird hier auf einen späteren Reichstag verschoben, dann werde man den Herren, deren Untertanen widerspenstig seien, Rat geben, wie sie dieselben zur Reichung der Steuer bringen könnten.

Rein vom Standpunkt der Theorie betrachtet, wäre es allerdings eine Selbstvernichtung der Reichsgesetzgebung gewesen, eine Kompetenz der Landstände über sich zuzugeben [32]); fraglich aber war es, ob gerade das Gebiet der Reichshilfen das geeignete war, um eine Macht herauszufordern, die sich bisher zwar teilnahmlos, aber doch nicht gerade hinderlich verhalten hatte. Mehr jedoch wird uns hier die Frage beschäftigen müssen, ob die Meinung des Volkes in diesem Verhalten der Landstände und in den analogen der Reichsritterschaft ihren Ausdruck fand.

Daß dies der Fall gewesen sei, kann man sogar aus den Kundgebungen der Reichsstände erkennen. Als sie 1497 in Worms zugaben, daß die Reichssteuer noch immer nicht in Gang gebracht und nur eine geringfügige Summe vorhanden sei, schilderte man zur Entschuldigung die Schwierigkeiten, auf welche die Fürsten bei ihren Ständen stießen, deutete aber als Haupthindernis der ganzen Anordnung „die gemeine Rede und das Geschrei des gemeinen Mannes“ [33]) an. Und drei Jahre später stand man nicht an, zu bekennen, daß der gemeine Pfennig von Worms „jedermann so widerwärtig sei“ [34]).

Es war zunächst politische Teilnahmlosigkeit, die das Volk bewog, gegen die Neuerung Partei zu ergreifen. Seine Stimmung gegen die Reichsreformen war etwa so, wie sie von Anfang an von den Städteboten deutlich ausgesprochen war, und wie sie auch diejenigen Fürsten teilten, die sich nicht selbst zu Trägern der neuen Ideen gemacht hatten. Man sah gespannt, aber ruhig zu, wie einem Experiment — verlaufene Übungen, — so hatte der alte Kaiser Friedrich ironisch die ersten Pläne Bertholds genannt — man wartete ab, was wohl daraus werden möchte, man war zwar bereit, das Gute, das etwa daraus entstehen könne, in Empfang zu nehmen; aber man trug kein Bedenken, jeden kleinen reellen Vorteil diesen fernliegenden Aussichten vorzuziehen [35]).

Ganz unliebsam aber war das Ansinnen, daß nun jeder selbst an seiner Stelle Hand anlegen solle. Der gealterte Kurfürst von Köln, auf den als den heldenmütigen Verteidiger von Neuß ganz Deutschland vor zwanzig Jahren wie auf seinen Vorkämpfer gesehen, faßte es geradezu als eine Beleidigung auf, daß er zur richtigen Zeit anfangen sollte, weil die ande-

ren noch nicht begonnen hatten. Und diese Stimmung des Landesherrn fand der Unterhändler Graf Philipp von Nassau im ganzen Bistum [36]). Solange man keinen Erfolg von den Reichsreformen, besonders vom Landfrieden wahrnehmen könne, sei es unmöglich, an das gemeine Volk mit dem Begehren der Steuer heranzutreten.

Ein Beschluß der niederbayrischen Stände gibt dieser allgemeinen Stimmung am unverhülltesten Ausdruck. Dieselben erklärten: wenn die vorgenommene Ordnung von allen Ständen, Untertanen und Verwandten des Reiches in allen Punkten und Artikeln ihres Inhalts vollzogen sei, ihr nachgegangen und nachgelebt werde, dann würden sie sich, nachdem man ihnen dies glaubhaft nachgewiesen, so halten, wie es ihnen die Notdurft ihres Landes geböte [37]).

Solche böse eigensüchtige Gesinnung wäre aber sicherlich zu überwinden gewesen, hätte nicht das Volk merken müssen, daß die gesamte Organisation der Steuer unhaltbar war und nur Lasten mit sich brachte. Zu einem offenen Zugeständnis dieses Sachverhalts kamen die Reichsstände erst, als sie nicht mehr unter Bertholds Einfluß standen. Mit der Erklärung [38]), daß der gemeine Pfennig in der Zeit, da er aufgesetzt wurde, nicht einmal in guten Jahren habe eingebracht werden können, und daß er daher jetzt bei schlechten ganz aussichtslos sei, sprach man aus, daß die Gründe des Scheiterns in der Organisation selbst lagen. Hierzu stimmt es, wenn man in den Gegenden, wo die Reichssteuer wirklich zur Erhebung kam, über ihre Härte im Sinne des Landvolks klagte [39]). Ein wirkliches Urteil hierüber kann nur durch die Zergliederung der beabsichtigten Einrichtungen erlangt werden.

Hier tritt sofort ein besonderer Zug hervor. Mag man über die Durchführbarkeit und über den absoluten Wert der sonstigen Reichsreformen denken wie man will, eines kann man nicht ableugnen: sie entsprechen der ersten Vorbedingung alles Denkens, sie sind konsequent. Einschränkungen, Zugeständnisse, welche die Lage gebot, sind nicht als ein wirkliches Schwanken anzusehen. Daß es mit den finanziellen Plänen anders stand, zeigt schon die Tatsache, daß innerhalb von sieben Jahren drei grundverschiedene Steuerpläne die Billigung der Reichsstände erhielten. Auch gestand man die eigene Unsicherheit ein, gab zu, daß hier noch viel zu raten sei, und daß dies jedermann tun dürfe [40]).

Man war sich viel klarer über das, was man abschaffen wollte, als über das, was an die Stelle treten sollte. Wie sehr die Verwandlung der Matrikeln in Reichssteuern den Wünschen einiger Landesfürsten entsprach, sahen wir früher [41]). Es kamen theoretische Vorstellungen hinzu, die bei

Männern wie Berthold wohl sogar die maßgebenden waren. Das, was man den Matrikeln allgemein vorwarf, war ihre Ungleichmäßigkeit. Zum Teil war diese nur eine Folge von Verwaltungsmißständen, die in dem Mangel einer kräftigen und unabhängigen Exekutivgewalt wurzelten; andere Gründe lagen in der Organisation, andere endlich in der Einrichtung selbst. Zu der ersten Art gehörten die Verweigerung des Beitrags, die unvollständige oder verzögerte Ablieferung desselben und die sogenannte Abkaufung, das heißt die Abfindung mit dem Kaiser und seinen Räten [42]). Dies alles hätte man schon durch die neuen Reichsordnungen vermeiden können, was zur Steuer statt der Matrikel drängte, waren die anderen Gründe.

Auch bei der Organisation der Matrikeln hatte man von jeher das Prinzip der Gleichheit verfolgt, in dem Sinn, daß der Beitrag sich nach dem Reineinkommen des angeschlagenen Reichsstandes richte. Es waren solche Anschläge dann das Werk langwieriger Ermittlungen und Beratungen; dafür sollten sie auf Jahrzehnte hinaus zur Grundlage dienen [43]). Die Ausführung eines derartig gleichmäßigen Anschlags hätte nun aber sehr lange Zeit in Anspruch genommen, und meist drängten die Verhältnisse zu rascher Hilfe. Da blieb denn der praktische Erfolg die *ultima ratio*. Man schlug jeden danach an, was er im Augenblick leisten konnte; und namentlich die dem Kriegsschauplatz Nähergesessenen wurden in erhöhtem Maß herbeigezogen, während andererseits solche, die früher Dienste geleistet, herabgesetzt wurden. So entstanden die sogenannten eilenden Hilfen. Um aber doch den Grundsatz der Gleichheit zu wahren, konstruierte man dieselben als Anleihen oder als Abschlagsleistungen auf eine zukünftige große Hilfe. Natürlich kam es nie zur Ausführung eines solchen gleichmäßigen Anschlages, da schon die Eintreibung jener anderen stets unvollkommen blieb.

Damit hätte man noch immer recht zufrieden sein können, daß die Leistung der kleinen eilenden Hilfen die versprochenen großen verhinderte; aber oft genug mußte auch jene in Aussicht stehende große Hilfe zum bequemen Vorwand dienen, die geringere zurückzuhalten [44]). So sammelte sich eine nicht oder halb geleistete Hilfe zu der anderen, während immer wieder neue nötig wurden; dann mußte man bei den neuen Feststellungen auf mehr als fünfundzwanzig vergangene Jahre Rücksicht nehmen [45]). Dabei herrschte in der Verwaltung ein Leichtsinn, eine Nachlässigkeit und Bestechlichkeit, die alles Maß übersteigt. Um nur eins anzuführen [46]): 1487 hatte sich der Kaiser, die Exekutivbehörde mit samt seiner ganzen Kanzlei gar kein Exemplar der eben verabredeten Matrikel

mitgenommen, wie es doch jede kleine Reichsstadt tat. Bei einer Anfrage, ob der Herzog von Pommern überhaupt und wie er angeschlagen sei, mußte man an das gute Gedächtnis eines Kanzlisten appellieren. Doch genug — es würde sonst diese Darstellung, die nur andeuten kann, unwillkürlich selbst zum Abbild der chaotischen Verwirrung werden, die sie schildern wollte.

Nun aber bildete sich die Ansicht aus, daß der ganze Begriff der Matrikel als eine Verpflichtung des einzelnen Reichsstandes ein fehlerhafter sei, daß eine Hilfe, die für die Gesamtheit geleistet werde, auch von der Gesamtheit getragen werden müsse[47]). Eben erst hatte man angefangen, rationell zu verwalten; in solchen Fällen sind die Politiker stets geneigt, ihren Prinzipien schlechthin Spielraum zu geben. Man verschmähte es, an das Chaos der vorhandenen Zustände mit sichtender Hand heranzugehen; die gewünschte Gleichmäßigkeit schien am einfachsten herzustellen, wenn man der gesamten großen Masse des Volkes mit möglichster Beiseiteschaffung aller Mittelinstanzen die Last auflegte. Man kann dieses Verfahren einigermaßen mit dem Verhalten der Physiokraten vergleichen, mit denen auch in anderen Richtungen manche Ähnlichkeit zu beachten wäre. Gleich vom König bis zum Bettler[48]) durch proportionale Verteilung und uniforme Erhebung — das, wiederholte man laut, sei das Mittel, die Erfolge zu erzielen, welche das Matrikularwesen versagt habe.

Theoretisch hatte man damals diesem Prinzip nichts entgegenzusetzen, in der Praxis aber hatte man eine Ahnung von seiner Unzulänglichkeit. Die Einwendungen, die gemacht wurden, gingen aus dem Gefühl hervor, daß sich die letzten Resultate der Geldwirtschaft nicht von einer Gesellschaft verlangen lassen, die noch tief in der Naturalwirtschaft steckt. Den Städten schien es unleidlich, daß durch eine direkte vielfach kontrollierte Besteuerung das Vermögen der einzelnen Bürger sowohl wie der Kommunen erlernt werden möge[49]). Dies mag zum Teil auf der Kleinlichkeit und Versteckheit beruhen, die das deutsche Geschäftsleben stets gekennzeichnet hat; aber andererseits ist, ganz abgesehen von den politischen Gründen gegenüber Fürsten und Adel, nicht zu verkennen, daß innerhalb einer Gesellschaft, in der die durchgeführte Geldwirtschaft nur auf eine Klasse beschränkt ist, der Kredit in der Geheimhaltung seine wesentlichste Stütze findet*).

*) Sehr bezeichnend ist hier das Urteil Macchiavellis[50]) bei Gelegenheit einer Vergleichung der Steuerverfassung seiner Heimat mit jener der deutschen Städte. Er, das reifste Kind der Renaissance, zog zur Erklärung der Erscheinungen überhaupt kaum

Von der entgegengesetzten Seite erklärten 1493 Adel und Prälaten von Krain und Kärnten [51]): das Land sei zu arm, um eine Besteuerung direkt auf die Bauern zu ertragen; dagegen erklärten sie sich bereit, selbst die geforderte Abgabe von ihrem Einkommen zu geben. Man wird hier gewiß keine mildtätige Menschenliebe zu erkennen haben; näher läge die Vermutung, daß man bestrebt war, eine direkte Verbindung der Regierung mit den Hintersassen zu verhindern; aber auch dies macht die Billigung des Grundsatzes durch die Statthalter unwahrscheinlich. Vielmehr sah es der Adel als eigene Schädigung an, daß die wirtschaftliche Tätigkeit des Arbeiters, von dessen Rente er lebte, gehemmt werde. Die umlaufende Geldmenge auf den niederen Klassenstufen einer Naturalwirtschaft ist geringfügig, ihre Bewegung langsam; sie genügt kaum, um den nötigen Verkehr zu vermitteln. Eine Steuer, die auf die Landbevölkerung gelegt wird, muß daher als eine Entziehung der notwendigsten Bedingung der Produktion störender wirken als eine Abgabe von einem regelmäßigen, jederzeit frei verfügbaren Einkommen.

In gleichem Sinne beantragten auf den Reichstagen beständig dieselben Fürsten, welche die eifrigsten Fürsprecher einer völligen Gleichmäßigkeit in den Anschlägen waren, eine erhöhte Herbeiziehung der Städte „wegen der größeren Verlegung an barem Geld“ [52]); es schien ihnen, daß jene leichter umlaufende Münze entbehren könnten als sie und ihre Untertanen. Man ahnte also, daß durch eine abstrakte Gleichmäßigkeit die Ungleichheit erst recht sanktioniert wird, sobald man sie in Zuständen erzwingen will, die große Verschiedenheiten in sich bergen. Es galt dann eben auch: *summum ius summa iniuria.*

Zugleich lehrt jener Protest der Kärntner Stände ein anderes Verhältnis kennen, das die Geschichte der nächsten Zeit durchaus bestätigt. Eine Steuer, die das Einkommen als Gegenstand zugrunde legt, mußte den Bauernstand weit weniger treffen als eine Vermögenssteuer. Denn als Einkommen sondern sich in einer feudalen Naturalwirtschaft von selbst die Renten und Gülten aus, die aus keiner realen Quelle, sondern aus einer ideellen Verpflichtung hervorgingen, — einen Grundrentenbestandteil in den Händen des naturalwirtschaftenden Bauers, der jenem Einkommen entspräche, konnte jene Zeit weder theoretisch noch praktisch ausscheiden; wohl aber konnte sie auch in diesen Verhältnissen eine Veranschlagung des gesamten Vermögens vornehmen. War dann bei einer Ver-

andere als psychologische Momente heran. Darum erblickt er nur den Ausdruck einer ehrwürdigen, den Italienern fremden Gewissenhaftigkeit in jener Heimlichkeit, die doch tatsächlich nur die Folge eines unentwickelten ökonomischen Zustandes war.

mögenssteuer für reines Einkommen die Fiktion einer zugrunde liegenden realen Quelle nötig, so erfolgte außerdem die Kapitalisierung nach einem zu niedrigen Prozentsatz.

Sehr belehrend sind für diese Verhältnisse besonders die Anordnungen von 1471, die von dem Grundsatz ausgingen: zwar jedes Einkommen heranzuziehen, aber auch jedes nach seiner Natur zu besteuern. Denn damals beliebte man für die Stände mit ausgeprägter Geldwirtschaft: Klerus und Städte eine Einkommensteuer, für die Grundbesitzer eine Vermögenssteuer.

Ein noch wichtigeres Zeugnis ist jedoch die Entwicklung, welche die Reichssteuergesetzgebung von 1492—1500 durchmachte; sie lehrt, in welcher Richtung sich der Widerstand des Volks bewegte und zu welcher Art von Maßregeln derselbe die Partei der Reichsstände schließlich trieb. Sondert man zunächst in den Beschlüssen die Bestimmungen über Fuß, Maßstab und Verteilung der Steuern, also die eigentlich nationalökonomischen Teile, von denen über die Erhebung als den politischen ab, so zeigt sich in kurzem folgende Entwicklung. In Koblenz stellt man das Prinzip der Übertragung der Leistung auf die Gesamtheit der Bevölkerung schroff an die Spitze, nahm aber von einer durchgängigen Gleichmäßigkeit Abstand; in Worms suchte man die volle Theorie zur Geltung zu bringen, in Augsburg schließlich gab man das ursprüngliche Prinzip zugunsten einer partiellen Einkommensteuer, verbunden mit einer Milizordnung, auf.

Nimmt man die Anwendbarkeit einer Steuer auf die Verhältnisse der Volksmenge als einziges Prinzip der Beurteilung, so war eine Besteuerung nach den Feuerstätten, die in Koblenz in Aussicht genommen wurde [53]), nicht nur eine rohe, sondern auch eine drückende Form; aber sie wurde gemildert dadurch, daß nach jenem Maßstab nur die aufzubringende Gesamtsteuer berechnet war und im übrigen eine Repartition nach dem Vermögen den beauftragten Behörden überlassen war. Von einer eigentlichen Gleichmäßigkeit konnte selbst dann noch nicht die Rede sein, und man beabsichtigte sogar, ausdrücklich die Städte, in denen es natürlich relativ mehr Feuerstätten gab, stärker durch diese Steuerart heranzuziehen.

Hingegen ist der gemeine Pfennig in Worms (1495) in allen Wandlungen, die er auf dem Reichstag selbst erfuhr, doch stets als proportionale Vermögenssteuer angesehen worden [51]). Die Vorstellung von einer Besteuerung des Einkommens war dabei so streng ausgeschlossen, daß man, um zum Gegenstand der Steuer zu gelangen, Einkommen, welches

nur auf einem Rechtstitel beruhte, auf ein angenommenes Kapital zurückführte. Ein deutliches Zeichen für den Wunsch, auch den äußeren Anblick der Gleichmäßigkeit zu erzielen! Wie man denn auch hiermit die reinste Form der Reichssteuer erreicht zu haben glaubte, geht schon daraus hervor, daß dieses Wormser Reichsgesetz im wesentlichen nur eine Wiederholung eines der Frankfurter Entwürfe darstellt, deren Gesamtheit Berthold selbst als den konsequentesten Ausdruck seiner Ideen bezeichnet hat. Ihre völlige Durchführung blieb aber damals dem Kurfürsten noch versagt.

Endlich 1500 in Augsburg glaubte die reichsständische Partei freie Hand in der Umgestaltung des Reichs zu haben, und sie nutzten diese Gelegenheit so gründlich aus, daß der König sich selbst und den Fremden abgesetzt schien[55]). Wenn sie allein mit den Reichshilfsbeschlüssen[56]) eine Ausnahme machte, so werden wir wohl mit Recht darin vor allem eine Einwirkung des Widerstandes sehen, den die bisherigen Maßregeln gefunden hatten; wir werden aus der Art und Weise der Änderungen, die man nötig fand, auf die Richtung jenes Widerstandes schließen dürfen. Hier hat man nun zwar den alten Grundsatz von der Beteiligung des ganzen Volkes beibehalten, aber eine Geldabgabe desselben, die einer besonderen Verwaltung untersteht, völlig aufgegeben zugunsten einer Miliz, die an die franc archers Karls VII. erinnert. Sie wurde von den natürlichen Körperschaften, den Gemeinden, wenn auch nach bestimmten Zahlenverhältnissen der Besitzenden (400 Besitzer, als Durchschnittszahl der Gemeinde, 1 Mann), so doch mit völlig beliebiger Repartition aufgebracht. Sogar die Lohnsteuer, die man als Ergänzung nötig fand, wurde den Gemeinden zu diesem Zweck überwiesen. Wir sehen hieraus, daß eine Geldabgabe, deren Verwendung den Blicken des Volkes entzogen war, bei diesem auf ausgesprochenen Widerwillen gestoßen sein muß. Da nun aber zur Erhaltung des ziemlich hoch besoldeten Reichsregiments und des Kammergerichts bares Geld nötig geworden war, richtete man eine Steuer ein auf solches Einkommen, das regelmäßig in gleicher Summe und frei verfügbar den Nutznießern zufloß, auf die Renten und Gülten des Klerus, der Kirchen und der Kommunen[57]).

Weniger große Schwankungen zeigt die Entwicklung der Bestimmungen über die Erhebung; denn die Fragen, um welche es sich hierbei handelte, waren jedem verständlich, die Stellung, die einzunehmen war, jedem durch sein Interesse vorgezeichnet. Wie weit und in welchem Sinne war nun eine besondere Organisation beabsichtigt, inwiefern sah man von den vorhandenen politischen Instanzen ab?

Den Reichsfürsten waren durch die neuen Ordnungen die wichtigsten Befugnisse eingeräumt, der Kampf, der gegen die Landstände geführt wurde, war in ihrem Interesse eingeleitet gewesen; aber dazu konnte sich Berthold doch nicht entschließen, auch die Ausführung allein in ihre Hände zu legen. Der Wunsch, einen durchaus gleichmäßigen und von der Zentralbehörde zu kontrollierenden Verwaltungsmechanismus durch das ganze Reich zu konstruieren, „damit es bei dem einen zugehe wie bei dem andern“ [58]), war hierbei freilich maßgebender als die Furcht: die Landeshoheit mißgünstiger Fürsten noch zu stärken. Die Koblenzer Entwürfe schlossen demgemäß die Landesobrigkeiten von der Erhebung und Verwaltung aus, und weil doch irgendeine vorhandene Organisation zugrunde gelegt werden mußte, griff man zu der kirchlichen, die ja auch den gewünschten Vorzug hatte, verhältnismäßig gleichmäßig zu sein. Den Amtsleuten der Fürsten war dabei nur die Rolle zugedacht, auf „Anrufen“ der Beauftragten hilfreiche Hand zu leisten.

Als man nun auf dem Wormser Tage mit ganz ähnlichen Vorschlägen hervortrat [59]), zeigte sich alsbald die Unmöglichkeit, von den Fürsten die Zustimmung zu einer solchen Ordnung zu erlangen. Man trat von ihrer Seite mit Vorschlägen auf [60]), die alles der Landesobrigkeit überwiesen. Die schließliche Ordnung stellte zwar einen Kompromiß dar; aber die Tatsachen zeigten, daß einem einigermaßen kräftigen Fürsten gegenüber die Garantie, welche in der Herbeiziehung der geistlichen Obrigkeiten liegen sollte, völlig wertlos war [61]), daß sogar einige zum Helfen wenig bereite Kirchenfürsten sich sogar der Landesherren zu bedienen dachten, um sich von der lästigen Auflage frei zu machen [62]).

Der Augsburger Abschied zeigt auch in diesem Punkt ein Zurückweichen der Theorie gegen die unabweisbaren Forderungen der Wirklichkeit. Der künstliche Mechanismus der mancherlei ausführenden und kontrollierenden Behörden ist hier verschwunden und das geistliche Verwaltungselement so weit zurückgedrängt, daß sogar den Fürsten der wesentliche Teil der den Klerus betreffenden Anordnungen überlassen blieb.

Es möchte auf den ersten Blick scheinen, als ob gerade die ursprüngliche Fassung der Theorien aus einer der Masse des Volkes freundlichen Gesinnung hervorgegangen sei und in befreiender Weise habe wirken müssen. Die Einmischung der Einzelobrigkeiten aufgehoben, ein jeder in direkter Verbindung mit den Reichsbehörden! was noch wichtiger scheinen mußte: keinerlei Standesunterschied, keine Unfreiheit berücksichtigt, einer wie der andere nur als Reichsbürger betrachtet! Und es war ein anerkannter Rechtsgrundsatz: daß das Steuern ein Zeichen der Zu-

gehörigkeit sei. Die Folgerung, daß die Reichsfreiheit der Reichssteuer nachzufolgen habe, zog ein und der andere aus dem landsässigen Adel zu seinen Gunsten [63]); das Volk wurde durch diese abgelegene Aussicht nicht besser gegen die Steuer gestimmt. Wir sahen, daß gerade die Klagen: man sei gegen die eigenen Herren hoch genug mit Abgaben verbunden, man wolle sich dem Reich nicht pflichtig machen, den meisten Beifall fanden.

Bei der Reformpartei läßt schon das Verhalten gegen die Landstände, die Feindseligkeit, mit der man jede Einmischung der „Untertanen" betrachtet hatte, die wahren Ansichten mutmaßen.

Man sah das Landvolk als eine willenlose Masse an, als einen Gegenstand, den man beliebig in Verwaltungsformen zwängen könnte. Dies geht sichtlich hervor aus der verschiedenen Behandlung, die man den Städten angedeihen ließ. Hier hatte man geordnete Staatsbildungen vor Augen; schon die Bereitwilligkeit der Räte verbürgte genügend eine regelrechte Ausführung; aber andererseits verwahrten sich dieselben eifersüchtig gegen jeden Eingriff fremder Verwaltung in ihren selbstbegrenzten Wirkungskreis. Ihnen gegenüber verzichtete man deshalb ohne große Bedenken [64]) auf den ganzen Erhebungsmechanismus samt der Kontrolle. Das solle nur für das Landvolk gelten, erklärte man. Mit anderen Worten: an diesem glaubte man unbeschadet Experimente anstellen zu dürfen.

Bei diesem schnellen Nachgeben wirkte allerdings die Furcht vor einer Vereinigung des Königs und der Städte mit, der man schon einmal mit genauer Not entgangen war [65]). Als man 1500 der Besorgnis vor Maximilian ledig zu sein glaubte, trat man daher auch gegen die Städte schärfer auf und verlangte die Anordnung und Aushebung der Reichsmiliz nach den allgemeinen Bestimmungen [66]). Aber auf die lauten Klagen, die nun erhoben wurden, war man selbst bereit, den Städten die Mittel zu weisen, durch die sie sich der Beaufsichtigung durch die Reichsverwaltung entziehen könnten [67]).

Wie sehr bei der gleichmäßigen, man darf sagen nivellierenden Behandlung des Landvolkes in der Steuererhebung die Vorstellung obwaltete: daß man eine urteilslose, an duldendes Gehorchen zu gewöhnende Masse vor sich habe, erhellt endlich noch sehr deutlich aus der Stellung, die Kurfürst Berthold gegenüber der Öffentlichkeit, gegenüber einer Besprechung von Reichsverhältnissen außerhalb der Sitzungssäle der Reichstage einnahm. Fällt es sonst schwer, des Kanzlers einzelne Meinungen aus der ständischen Tätigkeit jener Tage herauszuerkennen [68]), während man doch überall den Einfluß seiner mächtigen Persönlichkeit im Hintergrund

als maßgebend erblickt, so liegen hier seine individuellen Beweggründe und Ansichten offen und klar.

Kurfürst Berthold ist der Erfinder der Bücherzensur für Deutschland gewesen [69]). Es war diese Anordnung anscheinend die erste, die er als Bischof erließ, und zwar richteten sich seine Unterdrückungsmaßregeln — als solche geben sie sich selbst — gegen die deutsche Literatur, zunächst mit besonderem Eifer gegen Übersetzungen. Seine Gründe sind zahlreich, und unter ihnen sind einige recht verständige, die aber nur beweisen, daß die deutsche Sprache noch einer bedeutenden Durcharbeitung bedürfe, um alle Gedankenverbindungen und Begriffe, deren die lateinische fähig ist, ausdrücken zu können. Immer aber tritt der Widerwille gegen die Teilnahme einer ungelehrten Masse an höherer Bildung und die Furcht vor dem Übel, welches aus solcher Teilnahme entstehen könne, als die letzte Ursache seiner Handlungsweise hervor. Die Buchdruckerkunst ist ihm „eine göttliche Erfindung", ein besonderer Ruhm für sein „goldnes Mainz", er weiß, daß eine Umwälzung der Bildungsverhältnisse von ihr ausgeht; aber dieser neuen Entwicklung, die er ahnt, möchte er gar zu gern ihren Weg nach seinen Gedanken anweisen, und noch mehr, er glaubt auch die Macht hierzu in Händen zu haben! Dieses Auftreten im Felde der geistigen Interessen ist typisch für sein ganzes Verhalten in der Politik.

Bertholds Einschreiten gegen die Öffentlichkeit der Reichsverhandlungen ist nur eine Anwendung dieser allgemeinen Grundsätze. In Frankfurt 1486 waren noch Kurfürsten und Fürsten unter sich gewesen; er mag keinen Anlaß gehabt haben, zu klagen. Aber 1487 in Nürnberg trat er mit seinem ganzen Einfluß für eine völlige Geheimhaltung der Verhandlungen ein [70]). Die Boten der Städte, ebenso wie die Räte der Fürsten wurden zu strengster Verschwiegenheit verpflichtet. So unzufrieden sie damit waren, eine Zeitlang fügten sie sich; schließlich aber umgingen sie das Gebot [71]). Darauf wurde Berthold der Ansicht, den Städteboten überhaupt nichts mehr mitzuteilen, als was sie unmittelbar anginge; und als sie 1489 mit der besten Bereitwilligkeit auf den Reichstag gekommen waren, bestand er so hartnäckig auf seinem Kopf, daß er sie lieber im Zorn scheiden ließ, als daß er nachgegeben hätte im Punkte der Öffentlichkeit [72]). Auch später vertrat er seine Ansicht [73]), wenn auch minder energisch; aber 1500, als für ihn der Tag der Erfüllung gekommen war, setzte er noch einmal völlige Geheimhaltung durch [74]), so bitter sich auch die Städte darüber äußerten. Auf welch einflußreiches Mittel zur Bestimmung der öffentlichen Meinung der Ver-

treter der Reichsreform hiermit verzichtete, wird aber erst die Vergleichung mit Maximilian zeigen.

Auf die alten staatlichen Organisationen wollte man sich nicht mehr stützen; den Weg, die Reformen als solche populär zu machen, vermied man ängstlich; ein einziges Hilfsmittel blieb, das man anfangs, als man von der Möglichkeit einer regelrechten Neuorganisation des Volkes überzeugt war, noch schüchtern, allmählich unverhohlener, zuletzt mit Schamlosigkeit anwandte: die Religion.

Vielleicht seit den Kreuzzügen, jedenfalls aber in erhöhtem Maße seit den Hussitenkriegen, hatte sich im Volke die Ansicht festgesetzt, daß eine Leistung, die man dem einzelnen, ganz abgesehen von seiner staatlichen oder gesellschaftlichen Zugehörigkeit, nur als Person zumutete, einen religiösen Zweck haben müsse. Die früher versuchten Reichssteuern hatten daher auch den Sinn von Nothilfen gegen Ketzer und Türken gehabt. In den Plänen Bertholds fielen der allgemeinen Abgabe, die von allen Seiten als die Grundlage der übrigen Anordnungen bezeichnet wurde, wesentlich andere Aufgaben zu. Trotzdem glaubte man jene volksmäßige Auffassung nicht entbehren zu können, selbst da, wo sie durch die eigentlichen Zwecke geradezu ausgeschlossen war. In Koblenz erschienen die Türken an der Spitze der Motive für eine Reichssteuer, die in der Tat die Mittel zu einem französischen Kriege ergeben sollte[75]). Dasselbe wiederholt sich in Worms. Der gemeine Pfennig soll nicht nur dem Reiche und der deutschen Nation, sondern der ganzen Christenheit helfen, wobei im Hintergrunde der Gedanke lauert: daß ihn auch die gesamte Christenheit von Rechts wegen geben sollte. Je länger je mehr traten in den Motiven die Türken in den Vordergrund[76]). Während das halb zur Sage gewordene[77]) politische Moment, die Hilfe zum Romzug, als mißliebig beiseite geschoben wurde, mußte sich auch der italienische Krieg die Auslegung eines Religionskampfes zugunsten des Papstes gefallen lassen[78]). Auf den Reichstagen durchschaute die Mehrzahl der Mitglieder sicherlich den wahren Sachverhalt; es war diese Deutung, die man der Steuer gab, auf das Volk berechnet. Dem entsprach, daß in den ursprünglichen Entwürfen die Erhebung der Steuer sich an die kirchlichen Organisationen anschloß, daß auch weiterhin der Einfluß des Klerus gewahrt blieb. Am deutlichsten gibt sich diese Tendenz in den oft wiederholten Bestimmungen kund, daß die Pfarrer von den Kanzeln das Volk ermahnen sollten, etwas mehr zu geben, als es verpflichtet sei[79]).

Das Überwiegen der religiösen Auffassung zeigt sich schon dadurch an, daß alsbald der Name des „türkischen Pfennigs" der gebräuchliche wurde und auch in den späteren Verhandlungen der Reichstage Eingang

fand[80]). Die Verpflichtung zur Hilfe gegen die Ungläubigen war es auch, was man den widerspenstigen bayrischen Ständen entgegenhielt[81]), bis auf dem vierten deshalb gehaltenen Landtage die Landshuter rundweg erklärten: „Sie könnten nicht finden, daß sie um ihrer Antwort willen als die, die gemeine Christenheit unfördern, geachtet seien[82])."

Auch zeigen die bitteren Vorwürfe, welche die Schweizer in ihren Liedern gegen die deutschen Fürsten erhoben, daß sie ihre Pflicht, den versprochenen Türkenkrieg, versäumten[83]), wie jene Verheißungen der Reichstage im Volk einigen Glauben gefunden haben. Gerade dem Schweizerkriege, zu dessen Ausbruch die neuen Organisationen und deren Vertreter so viel beigetragen hatten, suchte man von dieser Seite eine religiöse Färbung zu geben[84]). Doch bedurfte es wohl kaum noch Mittel wie Sündenvergebung und Predigt, um den Kriegseifer anzuspornen; nur den Feinden gaben sie Gelegenheit, den Hohn, der gegen Kurfürst Berthold überhaupt nicht gespart wurde, noch durch den Ausdruck der Verachtung zu verschärfen[85]).

Immerhin haben die Erfahrungen jenes Jahres, welche den Einfluß einer bereiten Volksstimmung auf die Politik unwiderleglich erwiesen, mit dazu beigetragen, daß unter die doktrinären Beschlüsse des Augsburger Reichstages so viele Bestimmungen gemischt wurden, welche auf eine freiere Entfaltung der Volkskräfte abzielten. Mit ihnen zugleich wuchs aber wiederum die religiöse Auslegung der Beschlüsse und die entsprechende Beeinflussung des Volkes. Die Türkengefahr erscheint als einziges Motiv; die Untertanen werden als „fromme Christenleute" zu „diesem löblichen christlichen Werk aufgefordert"[86]). Weil man die direkte Besteuerung hatte aufgeben müssen, so soll wenigstens eine vollständige Propaganda für ein Reichsalmosen von allen Kanzeln herab gemacht werden, soll in jeder Kirche ein Opferstock zur Entgegennahme der Spenden errichtet werden[87]). Man teilte jetzt diese Anschauung in weiteren Kreisen. Der Nürnberger Rat regte Berthold noch besonders dazu an, ein allgemeines Kirchengebet für den Landfrieden anzuordnen. Gern ging der Kurfürst darauf ein und fügte von freien Stücken einen Ablaß für jeden hinzu, der beim Abendläuten eine Anzahl Ave Maria für den Landfrieden bete[88]).

So ging man Schritt für Schritt weiter auf dem bedenklichen Wege solcher Zugeständnisse an die volksmäßige Auffassung, die im eigenen Munde halbe Lügen waren. Man war nicht mehr weit entfernt von einem Punkte, wo man die Reichsreform auf einen Handel mit geistlichen Gaben und auf die mittelbare Beschützung einer Wunderepidemie gründete.

Zweiter Abschnitt

König Maximilian und das Volk

Das Verhalten der Reichsstände gegen das Volk beruhte auf Abneigung und wurde bestimmt durch Unkenntnis. Beides rächte sich an ihrem Werke, dessen Zusammensturz wenige verspätete Zugeständnisse nicht mehr aufhalten konnten. Vielleicht hätte man auch auf diesem Gebiete, dem der Popularität, größere Erfolge gehabt, hätte man sich einem König gegenüber gesehen, der hierbei weniger wirksame Konkurrenz gemacht als Maximilian. Die ganze deutsche Geschichte jener Tage ist ein Resultat des Wirkens dieser beiden Mächte. Sie waren einander zu entgegengesetzt, als daß jemals ein dauerndes Zusammenwirken hätte entstehen können. Was den Reichsständen in ihrem Verhältnis zum Volke von Bedeutung schien: die Nivellierung der Untertanenmenge, die prinzipielle Beseitigung landständischen Einflusses, die mechanische Regelmäßigkeit der Verwaltung, das alles war Maximilian gleichgültig; hingegen, was ihm das natürlichste war, mußte jenen gefährlich scheinen, so der Wunsch, daß jeder im Volke Partei nehme, die Bearbeitung der öffentlichen Meinung mit allen Mitteln der Publizistik, die Schöpfung eines unruhigen, sich seiner Kraft bewußten, regellos unter der übrigen Bevölkerung zerstreuten Kriegerstandes. Der Gegensatz erscheint am deutlichsten in den Zielen, die man von beiden Seiten verfolgte. Maximilian sah nur den Reiz der Tätigkeit und des unmittelbaren Erfolges, Berthold nur die prinzipiellen Grundlagen eines verfassungsmäßig geordneten Staatswesens. Darum war jenem das Mittel das liebste, welches auf dem unmittelbar wirksamen Eindruck der Persönlichkeit beruhte, diesem jedes bedenklich, das sich nicht aus seinen allgemeinen Grundsätzen herleitete. Hiernach richtete sich die Stellung, welche beide zum Volk einnahmen.

Hier tritt in den Vordergrund das Verhältnis, welches beide zu den nationalen Gedanken der Zeitgenossen hatten; noch darf man diese Wünsche und Vorstellungen nicht als Bestrebungen bezeichnen.

Aber wirkliche Kräfte lagen hier doch verborgen; sie in Bewegung zu setzen, bedurfte es nur der geschickten Hand. Der erste Blick in

die Schriften, Reden, Gedichte der Humanisten muß davon belehren, daß die Idee der Zusammengehörigkeit der Nation, der Stolz auf ihre Vergangenheit, die Hoffnung auf ihre große Zukunft die lebhaftesten Vorstellungen der gebildeten Stände jener Tage gewesen sind. Ein Überblick über die historischen Volkslieder würde genügen, um die weite Verbreitung dieser Ansichten im Volke zu erweisen; und die Tatsache des Neußer Krieges allein zeigt, was durch eine Benutzung derselben in der Politik auszurichten war.

Auch die Partei der Reichsreformen verdankte die besten Elemente ihres Gedankenkreises dem teilweisen Anschluß an dieselben; sie schuldet ihnen das begeisterte Vertrauen idealistischer Zeitgenossen und die reichlich gespendete Bewunderung der Nachwelt. In Wahrheit aber wird man dem Kurfürsten Berthold ebensowenig eine deutschnationale Politik zuschreiben dürfen als etwa 200 Jahre später einem anderen Mainzer: dem Herrn von Boyneburg.

Doch auch den König scheint mit Recht ein oft wiederholter Vorwurf zu treffen: Maximilian hat niemals deutsche, er hat nur habsburgische Politik getrieben. Hierfür scheint schon die Analogie mit den Männern, die ihm vorhergingen und die ihm folgten, zu sprechen. Es ist gewiß, daß weder bei Friedrich II. noch bei Karl V. zwischen dem Interesse der Familie und dem Traume der Weltherrschaft sich noch andere Beweggründe wirksam geäußert haben. Es bleibt unbestreitbar, daß auch bei Maximilian diese Antriebe zu den lebendigsten zählten; und die Geschichte zeigt, daß alle Erfolge seiner rastlosen Tätigkeit nur einer habsburgischen Weltherrschaft zugute kamen.

Jedes Urteil über die Handlungsweise eines Menschen setzt eine Kenntnis seiner Denkweise voraus, deren Ergebnis jene allein darstellt. Eine Entscheidung, ob Maximilians Politik nationale und volksmäßige Elemente enthalten habe, ist erst möglich, wenn wir wissen, was der König für volksmäßig und national gehalten hat.

Wir sehen die Hauptbedeutung der Renaissancezeit innerhalb der gesamten Kulturentwicklung darin, daß sie die alten gesonderten Bildungsformen, welche einem einzelnen Stande, einer einzelnen Gruppe angehören, hinwegräumte, daß sie einen gemeinsamen geistigen Boden für die Gesamtheit der Gebildeten, die wir mit einem modernen Namen das Publikum nennen, herstellte. Jene Hinwegräumung, diese Schöpfung konnte nur vollführt werden vermöge der Entfesselung, der Hervorhebung und Wertschätzung des Individuellen [1]). In diesem Sinne kann man sagen: Maximilian ist das erste reife Kind der Neuzeit in Deutsch-

land. Er gab sich mit Lust jeder Anregung hin, war bestrebt, jede fremdartige Vorstellung in sich aufzunehmen; aber jede suchte er zu bewältigen, jede diente ihm nur zur Ausbildung der Individualität [2]). Eine ganz auf sich gestellte Persönlichkeit wollte er sein, darum erhob er auch den rein persönlichen Nachruhm als das einzige bleibende Ziel irdischen Strebens; denn die Werke des Menschen, meinte er, folgten ihm im Tode nach, der Ruhm aber sei jener Schatz, bei dem sein Herz bliebe [3]).

Wie ein Abglanz, oder sagen wir lieber, wie eine Gewährleistung dieses künftigen Lohnes erschien solchen Männern der Ruhm der Gegenwart, die Anerkennung der Zeitgenossen. Sie war ihre geistige Lebensatmosphäre und stellte sich nicht selten als der mächtigste Antrieb ihrer Handlungen heraus.

So galt es von Maximilian. Es war ihm geradezu ein Bedürfnis, in der Öffentlichkeit zu leben und das gesamte deutsche Publikum zum Zeugen seiner Handlungen und Empfindungen zu machen. Seine politischen Pamphlete und Aufrufe, die an den weitesten Leserkreis gerichtet waren, sind jederzeit ein treues Bild seines gesamten Gedankenkreises. Die Äußerung einer vorübergehenden Stimmung steht neben dem Ergebnis gereifter Überlegung; persönlicher Groll und Zuneigung machen sich neben sachlichen politischen Reflexionen geltend. Freilich waren dies zugleich klug berechnete Mittel, auch dem Volke eine rein persönliche Auffassung aufzudrängen; aber die Art, wie Maximilian das Mittel benutzte, zeigt die Neigungen selbst an [4]).

Völlig durfte er sich denselben in seinen historischen Werken überlassen. Das war wohl in seinem eigensten Sinne gesprochen, was ihm Heinrich Bebel zurief [5]): er sei zu den beiden höchsten Zielen des Lebens gelangt; der Überlieferung Würdiges zu tun und Taten der Nachwelt zu überliefern *(scribenda gerere et gesta scribere)*. Überallhin begleitete ihn der Gedanke an die Darlegung seines Lebens vor dem Publikum. Mitten im Kriege benutzte er etwa einen unbeschäftigten Augenblick, seinem Schreiber ein Kapitel in die Feder zu diktieren [6]).

Wenn er dann Humanisten und Künstler um sich versammelte, wenn auch der deutsche Spruchdichter, dessen Weisen dem niederen Volke seine Taten verkünden sollten, Unterstützung und Teilnahme bei ihm fand [7]), so sah er auch in ihnen die Träger des Ruhms und der Unsterblichkeit [8]). Sein Wunsch wurde ihm reichlich erfüllt. An jedes wichtige und an so manches unwichtige Ereignis seines vielbewegten Lebens hat sich die literarische Darstellung und Verherrlichung geknüpft. Welche poetische Verklärung hat nicht allein die Böhmerschlacht gefunden von den anmutigen

Eklogen der lateinischen Dichter bis zu dem Schlachtlied des Landsknechts, der wohlgemut im Blute ging, „als wär's ein Maientave!“[9]) Zum Glück war die Bewunderung der Zeitgenossen aufrichtig und ihr Geist frei genug, um selbst der Schmeichelei den Ausdruck der wahren Empfindung zu lassen. In diesem Sinn ist Maximilian allerdings von der Vorstellung der Volksmäßigkeit erfüllt gewesen und hat ihr in hohem Maße gehuldigt; aber es war nicht jene Popularität, die dem Staatsmann die höchste sein soll. Er faßte das Publikum, um dessen Beifall er sich bewarb, sehr weit; aber er faßte es darum nichts weniger als Publikum, als die Summe einzelner Individuen, nicht als Volk.

Seine Eigenschaften machten ihn zu einem sehr interessanten und seine Zeit überaus anregenden Menschen; aber seiner politischen Wirksamkeit waren sie nicht zuträglich. Nicht nur, daß sie allem seinem Handeln ein eigentümlich zerfahrenes, unstetes Gepräge gegeben haben, was scharfsinnige Beobachter geradezu aus einer Überfülle von Gedanken erklärten[10]), sie machten ihm überhaupt jene volle Hingabe an eine leitende Idee, an eine einzige Sache, wie sie dem wahren Staatsmanne nötig ist, unmöglich.

Maximilian lebte durchaus in der Vorstellung von Deutschland, die ihm von den Humanisten entgegengebracht wurde. In ihrem eigensten Gebiete übertraf sie der Mann, der mit Trithemius über theologische Fragen im Briefwechsel stand, zugleich Celtes bei seinen Bestrebungen unterstützte und für die Erhaltung der deutschen Heldenepen Sorge trug. In der Tat kann man ihm einen genialen Blick für den Zusammenhang alles geistigen Lebens innerhalb der Nation nicht absprechen, und wie bei den Humanisten war dieser Stolz auf die geistige Bedeutung seines Vaterlandes nicht ohne politische Beziehungen.

Schon der Gedanke, daß eine andere Politik als die seine Deutschland zu größerer Ehre und Vorteil gereichen könne, war ihm unfaßbar. Daß Kurfürst Berthold eine solche Politik unternahm, schien ihm „ein zu hohes Unterfangen, bei dem er weder die eigenen Kräfte noch die Ziele recht angesehen habe“[11]). Gerade den Reichsreformern gegenüber glaubte er seine nationalen Ziele hervorheben zu müssen. Das notwendige Ende, zu dem sie hätten hintreiben müssen, sei gewesen, „daß das heilige Reich und die deutsche Krone zu Händen des Königs von Frankreich stehe“[12]).

Von dem Beruf der Deutschen zur Herrschaft in Europa war er tief durchdrungen. Er hatte sehr durchdachte Begriffe von der Stellung, welche das Deutschtum gegenüber den Slawen und Ungarn an seiner Ostgrenze einnehme[13]). Er wußte sehr wohl, daß die deutschen Elemente

in den Niederlanden dort die sicherste Stütze seiner Herrschaft waren [14]). Auch schien es ihm nicht der geringste Ruhm, den er für sich erworben, „daß er sich zum Schild der deutschen Nation an ihren beiden Pforten gemacht habe." Wie kein anderer verstand er die Sprache des Nationalstolzes zu reden. Es stand ihm hierbei eine eigentümliche Beredsamkeit in hohem Maße zu Gebote, in der sich das edle Pathos der Humanisten mit den scharfen, gedrängten, schlagwortartigen Wendungen verband, welche die deutsche Literatur jenes Zeitalters kennzeichnen. Zugleich verbürgt uns die Leidenschaftlichkeit, die in seinen Reden atmet, daß er sich wahrhaft von dem fortgerissen fühlte, was er aussprach.

Dennoch konnte ihm seiner ganzen Weltauffassung nach eine nationale Grundlage seiner Politik nicht als etwas Wesentliches erscheinen. Die Art und Weise, wie er in seiner Selbstbiographie alle Volksbezeichnungen vermeidet und immer nur von „Gesellschaften" redet, als ob es sich allein um Gruppen handle, die zu bestimmtem Zweck zeitweilig zusammentreten, kann als bezeichnend für die Gesinnung gelten, welche er in die Politik mitbrachte. Persönliche Größe, persönliche Wirksamkeit galt ihm alles, er gefiel sich am besten in der Rolle des Abenteurers [15]); einen Kondottiere hat ihn schon früh Lodovico Moro genannt [16]). Auch die Nation schätzte er nach dem, was sie für ihn war. Er kannte die Macht der nationalen Ideen, er konnte sich ihnen bis auf einen gewissen Grad hingeben, aber er hätte sich nie von ihnen beherrschen lassen.

Wenn man also die Ziele von Maximilians Politik nicht eigentlich nationale wird nennen können, so bleibt doch die Tatsache unbestreitbar, daß er stets bestrebt war, für dieselben nationale Begeisterung zu erwecken. Die Überzeugung, daß in einer bis zu den untersten Schichten des Volks gehenden Teilnahme die wirksamsten Kräfte verborgen lägen, gründete sich auf den ersten politischen Eindruck, den er in urteilsfähigen Jahren empfing: auf den Zug vor Neuß. Wie bestimmend derselbe für ihn war, mag man daraus schließen, daß er von diesem Punkte die Geschichtserzählung seines Weißkunig ausgehen läßt [17]). Auch in der dem Augenblick angehörenden Rede vermied er, der Erbe Karls des Kühnen, diese Erinnerung nicht. Noch dreißig Jahre später, in einem Augenblick, als seine Macht aufs tiefste gesunken war, belebte er beziehungsvoll vor seinen österreichischen Landständen das Andenken jener Tage als einer glorreichen Zeit nach tiefer Erniedrigung [18]). Diese Eindrücke wurden verstärkt durch die Ereignisse des Jahres 1488, in welchem ihn eine der Neußer vergleichbare Bewegung aus der Gefangenschaft in Brügge befreite. Diese beiden Kriege bestimmten Maximilians Ansichten

von der Benutzungsart der nationalen Kräfte und von den Mitteln, dieselben in Bewegung zu setzen.

Beide Unternehmungen waren das, was man in der Sprache jener Zeit gemeine Züge nannte. Unter allen Formen der Hilfleistung war ein gemeiner Zug die einfachste. Gemäß dem Grundsatz, daß in einer Gefahr des Reiches alle, die ihm ohne Mittel untertan waren, zum Schutz desselben verpflichtet seien, wurde jeder betreffende vom Kaiser bei seinen Treuen und Eiden, womit er dem heiligen Reich verpflichtet sei, aufgefordert, „auf das stärkst und meist so er vermöchte" im Felde zu erscheinen. Noch in den Hussitenkriegen galt dies als das Gewöhnliche, ehe die „großen allgemeinen Anschläge" die gemeinen Züge verdrängten. Doch tauchten noch immer Pläne zu einem solchen allgemeinen Aufgebot als der vorzüglicheren Form von Zeit zu Zeit auf [19]), während auch Eigennützige diesen Vorschlag machten, um sich unter dem Schein der Bereitwilligkeit zu großen Opfern den geringfügigen zu entziehen [20]).

So wenig sich dieses tumultuarische Lehensaufgebot den Organisationen, die ein geordnetes Staatswesen voraussetzte, einfügen ließ [21]) — hier trat es gegen die Matrikel weit zurück —, so große Vorzüge gewährte es, wenn die Notwendigkeit eines Krieges unvorhergesehen an das Reich herantrat. In solchen Augenblicken mußte alles auf den unmittelbaren Erfolg berechnet werden; es war unmöglich, prinzipielle Forderungen und Ansprüche geltend zu machen; die Organisation wurde aus einer Angelegenheit des Staatsrechts zu einer Sache der Politik [22]). Nur eins stand fest: das Zustandekommen der Züge beruhte allein auf der monarchischen Autorität, darauf, daß im entscheidenden Augenblick der Kaiser auch ohne Zustimmung der Fürsten die Streitkräfte des Reiches berief. Vor dem Ausschreiben mochte er wohl Rat und Unterweisung erfahrener Fürsten fordern; indem er es erließ, handelte er allein „aus römischer kaiserlicher Machtvollkommenheit" [23]). Und wenn er gesonnen war, zu derselben Zeit sich mit Kurfürsten und Fürsten unterreden zu wollen, so geschah dies „solchem Fürnehmen mit mehr Macht notturftigen Widerstand zu leisten" [24]). In gleicher Weise faßten auch die Berufenen die Sachlage auf: „Unser allergnädigster Herr", heißt es in dem Fehdebriefe an Karl den Kühnen, „hat uns schriftlich und mündlich erfordert und gebeten, bei den Pflichten seinen Gnaden verwandt, ihm Hilf und Beistand zu tun wider Euch und die Euern ... und nachdem wir s. k. Maj. als ein Kurfürst des heiligen Reichs und auch dem heiligen Reich verwandt sind, ziemt uns nit, seinen Gnaden das zu weigern, sondern als ein Glied des heiligen Reiches zu halten [25])." Es blieb dem Kaiser

sogar unbenommen, an einzelne dem Kriegsschauplatz Zunächstgesessene besondere Forderungen zu stellen[26]) oder schon in allen Aufgebotsmandaten ganz bestimmte Ziffern vorzuschreiben[27]). Dann machte er gewissermaßen ohne Rat eines Reichstages eine Matrikel.

Diese Machtfülle, die so plötzlich dem Träger der Krone zufiel, auszuüben vermochte derselbe nur dann, wenn er eine nationale Idee ergriff, wenn ihm eine moralische Macht zur Seite stand, welche die unendlichen Bedenken und Winkelzüge, die das deutsche Staatsleben kennzeichneten, eine Zeitlang zurückdrängte. Denn freilich: mit den realen Garantien stand es bei so einem gemeinen Zug schlimmer als sonst irgendwo. Selbst gegen die Strafandrohungen für die Ungehorsamen, die sonst das regelmäßige Ende aller Mandate der kaiserlichen Kanzlei bildeten, muß man Bedenken gehabt haben. Wenigstens fehlen sie den meisten Aufgebotsschreiben, und wo sie sich finden, sind sie eher ein Zeichen jener verzweifelten Stimmung, die um so energischer redet, je weniger Hoffnungen sie auf den Erfolg der Rede setzt[28]).

Den wahren Hebel dieser Unternehmungen bezeichnete vielmehr Herzog Albrecht von Sachsen, wenn er 1474 schrieb: Wenn auch alle Pönen unterbleiben sollten, so würde ihn doch der Schimpf im Lager zurückhalten[29]). Das zeigt, wie die Fürsten von dem nationalen Eifer nicht nur ergriffen waren, sondern durch die Rücksicht auf ihn auch in ihrer Handlungsweise bestimmt wurden.

Wie sehr eine solche Einrichtung, deren Formen nur durch den unmittelbaren Zweck bestimmt wurden, Maximilians Wünschen entsprechen mußte, ist ersichtlich. Es schien in seiner Hand zu liegen, sie jederzeit neu zu beleben. Nur mußte er hierzu auch wiederum jene Teilnahme erwecken, mußte er die öffentliche Meinung gleichsam zu überrumpeln und mit sich fortzureißen suchen. Fand sich schon 1474 unter den anderen auch ein Ausschreiben an alle Räte und Gemeinden im Reich allenthalben[30]), so richtete nun Maximilian seine Aufgebote ausdrücklich an alle Stände, vom Kurfürst herab bis zum Bauer[31]). Mit ihnen begann er jene populäre Journalistik, deren wir schon oben gedachten.

Ältere Fürsten, die noch nicht von den reichsständischen Ideen ergriffen waren, hatten gegen jene Handlungsweise nichts einzuwenden[32]), so lange nur der Grundsatz gewahrt blieb, daß die Landsassen mit ihren Herren zogen[33]). Man konnte füglich das Recht des Königs, solche Aufgebote ergehen zu lassen, nicht bestreiten, nachdem man ihnen zweimal Folge geleistet; zumal noch der Mangel jeglicher Exekutivbestimmungen es Widerwilligen sehr leicht machte, sich der Leistung zu entziehen.

Für jene Richtung aber, welche Kurfürst Berthold vertrat, war es eine Lebensfrage, daß die Reichsstände Beschlußfassung und Regelung der Hilfen völlig und stets in ihre Hand bekamen. Es blieb ihren Anhängern der passive Widerstand gegen die Gebote und deren unmittelbare Bekämpfung auf den Reichstagen.

Schon vor dem Zuge gegen Brügge hatte Friedrich, vielleicht unter dem Einfluß seines Sohnes, die Zustimmung der Reichsversammlungen von Speier [34]) und Nürnberg [35]) nachgesucht, um den großen Frankfurter Anschlag, der neben der auch schon spärlich eingehenden eilenden Hilfe aussichtslos war, in einen gemeinen Zug umzuwandeln. Der Widerspruch, den dieser Plan erfuhr, zeigt aufs deutlichste, wie wenig man geneigt war, diese Züge als ordnungsmäßige Mittel anzuerkennen [36]). Bereits das nächste Jahr — in ihm erfolgte der Zug nach Brügge — zeigte, wie ein gemeiner Zug doch die wirksamste Form der Reichskriegführung sei. Um so mehr machte das Maximilian entschlossen, das Werkzeug nicht aus der Hand zu geben und durch die Erregung der öffentlichen Meinung die Nation zur Teilnahme an seinen Unternehmungen mit fortzureißen, ehe die Reichstage mit ihrer Bedenklichkeit und Weitschweifigkeit dazwischen kamen. Gelang es ihm, auch nur einzelne Stände zur Teilnahme zu bewegen, so konnte er in dieser Nation, der das „Eingang machen" alles galt, schon hierdurch einen Druck auf die Reichstage ausüben.

Nun folgte ein Aufruf dem andern. Gleich nach König Matthias' Tode erschien (19. April 1490) ein Aufgebot gegen Ungarn [37]). Kein Fürst rührte sich [38]), doch Maximilian war zufrieden, vom schwäbischen Bunde eine Abfindung zu erhalten; dafür stellte er das Mandat drei Monate in Ruhe [39]). Unterdes verfolgte er seinen Siegeslauf in Österreich, erweckte dort einen unglaublichen Enthusiasmus [40]), und wie leicht verbreitet sich nicht ein solcher in weitere Gebiete. Der König beschloß, ihn zu nutzen. Die Wahl des Slawen Wladislaus zum Ungarnkönig schien den Krieg neu entfachen zu müssen; durch eine Proklamation mit ausführlichen politischen Auseinandersetzungen suchte Maximilian dieselbe als eine nationale Gefahr hinzustellen [41]). Nimmermehr, war seine Meinung, dürften es die Deutschen zugeben, daß sich an ihren Grenzen die drei Reiche Polen, Böhmen und Ungarn vereinigten. Er wählte die schärfere Form des gemeinen Zuges, indem er den einzelnen Berufenen bestimmte Zahlen vorschrieb. Diesem Mißgriff scheint er später die geringen Erfolge seines Ausschreibens zugeschrieben zu haben; wenigstens änderte er bei einer Erneuerung des Mandats dasselbe zu einem unbestimmten um [42]). Auf den 23. April hatte er den Beginn des Zuges festgesetzt.

Schon war aber ein Reichstag unvermeidlich; es war bald bekannt[43]), daß auf demselben auch von diesem Mandat werde gehandelt werden. Da konnte der Erfolg nicht mehr zweifelhaft sein. Bald nach dem Beginn des Nürnberger Tages am 11. April 1491 verkündete der König: da der Zug Weite des Wegs halben wohl etwas schwer sein werde, habe er ihn mit Rat, Wissen und Willen der jetzt versammelten Kurfürsten und Fürsten abgestellt[44]).

Auf die Dauer ließ sich Maximilian von dem eingeschlagenen Wege nicht abschrecken. Zwar war ihm in Nürnberg eine Hilfe gegen Frankreich zugesagt worden, aber der bayrische Krieg hatte sie verhindert[45]); auch schien die Sachlage durch den Raub der Gemahlin des Königs, durch die Verstoßung seiner Tochter ganz verändert. Die Ehre der deutschen Nation war durch Karl VIII. kaum weniger verletzt als 1488 durch die Flamländer; diese Empfindung ging durch das ganze Volk. Damals sangen die Reiter Maximilians am Niederrhein die Perle des historischen Volksliedes „Das Fräulein von Brittannia“[46]), Flugblätter mit gereimten Sprüchen verbreiteten die Erzählungen über Deutschland[47]), selbst die Humanisten fühlten sich veranlaßt, ihre streitbaren Gedichte in die Sprache des Volks zu übertragen[48]). Diese Strömung suchte Maximilian zu benutzen, als er am 4. Juni 1492 in beredten Worten ein gesamtes Aufgebot ergehen ließ[49]). Wenigstens insoweit fügte er sich dabei den kundgegebenen Ansichten der Stände, als er mit der Sammlung der Truppen einen Reichstag in Metz zu verbinden gedachte. Da, wo die allgemeine Stimme an öffentlicher Stelle noch am ersten zum Ausdruck gelangen konnte, auf der Versammlung des Schwäbischen Bundes, äußerte sie sich in der Weise, wie es der König erwartet hatte. So schwer man auch an den bisherigen Hilfen zu tragen habe, meinte man, so werde man doch auch diesmal helfen müssen, „da der Handel so bös sei“[50]). Zu einer anderen Zeit hätte wohl dieser Anstoß genügt, um eine allgemeine Erhebung hervorzurufen; jetzt stand dem Könige eine Partei gegenüber, die sich grundsätzlich der öffentlichen Meinung verschloß und jedes Ereignis nach den Aussichten beurteilte, welche es für ihre Pläne ergab. Als die Landsknechte des Bundes ins Feld rückten, fanden sie nur noch eine geringe Truppe, die Nürnberg gestellt hatte[51]). Die Fürsten erschienen wohl in Koblenz, aber ohne Hilfe, und gleich ihre ersten Beschlüsse kennzeichneten die Stellung, welche sie Maximilian gegenüber einnahmen. „Sie wollten wohl, daß dem jüngsten Abschied, in Nürnberg beschlossen, in diesem Handel Folge geschehen wäre, und die königliche Majestät vor Ausschickung der Mandat ein Ausschreiben zu einem Tage

in dem Reiche getan hätte, und Kurfürsten, Fürsten und Stände des heiligen Reichs beschrieben und mit Rat diesen Handel und Zug vorgenommen."[52]) Daß sich einzelne Stände voreilig dem Ausschreiben folgsam bewiesen, so unbedacht einen „Eingang zur Hilfe" gemacht hätten, erregte Unzufriedenheit. Solche traf Kurfürst Bertholds besonderer Tadel.

Damals einigte man sich zuerst in der Richtung der allgemeinen Reichssteuer. Als sich nun aber gegen den Koblenzer Abschied von allen Seiten Widerspruch erhob, und die, welche ihn festgesetzt hatten, am wenigsten daran dachten, seinen Bestimmungen nachzukommen, griff Maximilian doch wieder auf den gemeinen Zug zurück. Es war freilich ein verzweifelter Versuch, wenn er die ganze kaiserliche Autorität in die Wagschale zu werfen gedachte, sich von seinem Vater Vollmacht geben ließ, an alle einzelnen Stände Forderungen zu stellen[53]), wenn gerade dies Mandat „so swer mit Penen, mit Tax und bestimmtlich Anzahl" ausfiel[54]). Der schwäbische Bund leistete auch damals einige Hilfe, um zugleich des Koblenzer Anschlags, dieses Mandates und seiner Bundespflicht gegen den König als Genossen erledigt zu sein. Unzufrieden mit so geringen Erfolgen, erließ Maximilian bald ein neues Pamphlet an das gesamte deutsche Volk[55]), in dem er, um dem Vorwurf eines allzuschnellen Aufgebens der Koblenzer Beschlüsse zu entgehen, ein tumultuarisches Aufgebot mit einer selbst erfundenen Art von Reichssteuer verband. Ein Reichstag, der ihm doch unvermeidlich schien, sollte erst beim Beginn des Zuges zusammentreten und etwa die Funktionen eines Kriegsrats ausüben. Durch das Aufdrängen der vollendeten Tatsache suchte er die Stände mit in den Strudel seiner Politik zu ziehen; aber bei der geschlossenen und unter Bertholds Leitung wohl organisierten Opposition, die ihm jetzt gegenüberstand, waren diese Versuche aussichtslos[56]).

Das zeigte sich erst recht im Jahre 1495. Das Ausschreiben zum Wormser Tage war wiederum ein Aufruf zu einem gemeinen Zuge. Die Herren und Städteboten sollten sogleich mit ihren Kontigenten erscheinen; nach kurzer Beratung und Anordnung des Krieges — Maximilian meinte, vierzehn Tage würden genügen — wollte man gegen Italien aufbrechen[57]). So leichten Kaufs war denn doch die ständische Partei nicht zu beseitigen. Schon begannen ihre eigenen Ideen auf den König ihre Anziehungskraft auszuüben.

Leicht bestimmbar und allem Neuen zugänglich wie Maximilian war, gab er sich jetzt den Plänen einer Reichssteuer hin. Nach manchen Richtungen entsprachen dieselben seinen bisherigen Anschauungen. Eine unmittelbare Heranziehung und Beteiligung des Volks sollte auch hier er-

reicht werden, und die geregelten Organisationen, welche Berthold im Sinne hatte, schienen hierbei bessere Dienste leisten zu müssen als die zerfahrene journalistische Bearbeitung der öffentlichen Meinung. Ungeduldig drängte jetzt Maximilian nach diesem Ziele, unvorsichtig gab er stets selbst zu erkennen, wohin seine eifrigsten Wünsche gingen. Schon in Koblenz hatte er erklärt [58]): zu allem sei er bereit, wenn man ihm eine beständige Steuer auf das Reich zugebe, dann in Worms stellte er sofort eine solche „nicht auf ein oder zwei, sondern auf zehn oder zwölf Jahre" als notwendig hin [59]). Weit fester als die Urheber der Steuerpläne war er jetzt von der Untrüglichkeit derselben überzeugt. Er hielt es für möglich, ein geringfügiges Anlehen auf die gesamte Bevölkerung Deutschlands als direkte Steuer zu verteilen [60]).

Maximilian mochte Gedanken, die nicht in seinem eigenen Kopfe erwachsen waren, sich rasch anpassen, ebenso schnell gab er sie wieder auf. Die Überzeugung, daß es mit der mechanischen Regelmäßigkeit und Gleichmäßigkeit der Erhebung nichts sein werde, mußte sich ihm aufdrängen, sobald er der Beeinflussung der Reichstage entgangen war. Nicht eben vorsichtig sprach er dieselbe auch Leuten gegenüber aus, die nur auf Ausflüchte lauerten, sich der Leistung mit dem Schein guten Fuges zu entziehen [61]). Damals riet dem Könige ein kluger Freund, er solle unermüdlich alles nur Mögliche tun, auch wo gar keine Aussichten auf Erfolg seien, allein um des Eindrucks auf den Reichstagen willen [62]). Eine Vorsicht, die gewiß notwendig war bei der Kampfesweise der Gegner, die bemüht waren, für Maximilian besondere Schwierigkeiten aufzubauen, um bei etwaigem Mißlingen die Schuld allein auf ihn wälzen zu können [63]). Das leuchtete ihm ein. Daneben hatte er aber noch unmittelbare Interessen. Er mußte sehen, das Anlehen herauszubekommen, das ihm zum Entgelt für sein Nachgeben in Sachen des Kammergerichts bewilligt war. So tat er denn alles, um Zusagen zu erhalten; nach allen Seiten Deutschlands sandte er seine Räte [64]); mit Drohungen, mit Unterhandlungen, die sich zuweilen gar nicht mehr auf dem Boden der Reichsabschiede bewegten, suchten diese seine Schüler zu wirken, bei einzelnen zeigte sich eine beinahe demagogenhafte Betriebsamkeit [65]).

Die Geneigtheit, welche Maximilian diesem Teil der Pläne Bertholds entgegenbrachte, erklärt sich aber erst völlig aus den Umänderungen, die sich mittlerweile zumeist durch ihn selber im Kriegswesen vollzogen hatten.

Es war die Überzeugung, daß ein gemeiner Zug die einzig mögliche Form sei, die Kräfte der Nation wachzurufen, was den König bisher

hatte handeln lassen; in der Einrichtung selbst lag wenig Anlockendes. Ein Lehensaufgebot der einzelnen Territorien, ein jedes geführt von seinem Fürsten, auch die Truppen der Städte, jede unter eigenem Hauptmann, durch Tracht, oft auch durch Bewachung und Übungen voneinander geschieden, welche Schwierigkeiten für den obersten Befehlshaber!

In der Tat lag in der Belebung des Sondergeistes, in dem Wachrufen der Eifersucht zwischen den einzelnen Landschaften und Ständen das beste Mittel, die Kräfte zum Wetteifer anzuspornen [66]).

Demgegenüber bot sich jetzt in den Landsknechten eine Streitmacht, jederzeit gerüstet und bereit, sobald man ihrer bedurfte, eine geschlossene Klasse von Berufssoldaten, je länger je mehr von dem Gefühl des Zusammenhanges, dem Stolz der Kaste belebt! Und sie blickten auf Maximilian „wie auf ihren gemeinschaftlichen Vater"; er selbst fühlte sich als solcher, war ihrer unbedingten Anhänglichkeit, ihres Gehorsams sicher, sobald er eines hatte — Geld. Hier liegt der Schlüssel für des Königs Interesse an den Steuerplänen [67]).

Noch später hat Maximilian im Schwäbischen Bunde, wo vorhandene geordnete Organisationen für eine Ausführung größere Garantien boten, eine Steuer auf die Landbevölkerung durchzusetzen gesucht, damit der Bauer zu Hause bleibe und das Land baue, während eine feste Truppe von zweitausend Mann im Felde läge [68]). Nicht als ob er auch jetzt noch ein Volksaufgebot an der richtigen Stelle nicht geschätzt und verwertet hätte. In dem Kriege gegen die Schweizer spielten die Tiroler Bergleute eine bedeutende Rolle; diese „Schmucker" traf der Haß der Feinde kaum weniger als die Landsknechte [69]). Es zeigte sich auch bei ihnen, daß die persönliche Unabhängigkeit, welche Maximilian ihnen in vollem Maße zugestand [70]), die beste Gewährleistung der Wehrhaftigkeit sei. Im bayrischen Kriege bot der König sogar die gesamte Bevölkerung zur Belagerung Kufsteins auf, und lebhaft schildert uns ein Volkslied den Schrecken der Belagerten, als sie von der Höhe der Festung herab das ganze Inntal auf- und abwärts „voll stolzer Bauern" sahen [71]). Es schien sich nun jetzt in den Landsknechten eine Form zu bieten, welche die Vorzüge des Volksheeres mit denen der Berufssoldaten verband. Allgemein wurde die Entstehung dieser Truppe von den Zeitgenossen auf Maximilians persönlichen Einfluß oder doch auf seine Kriege zurückgeführt [72]). Wenigstens für die oberdeutschen Landsknechte wird man diese Ansicht gelten lassen können. Allerdings wird man auch hier bei Maximilian nicht sowohl tiefere Konzeptionen als die Virtuosität vorhandener Regungen sich zu

bemeistern und mit ihrer Hilfe dauernde Schöpfungen hervorzubringen, suchen dürfen. Damit sich in Deutschland ein den niederen Schichten der Bevölkerung angehörendes Fußvolk herausbilde zu einer Zeit, in welcher noch eine Wiederbelebung der adligen Gensdarmerie Frankreichs möglich war, mußte vom Volke selbst der Anlaß ausgehen. Er lag in den Burgunderkriegen, die das Selbstvertrauen des Volkes auf seine eigene Kraft überall so mächtig gestärkt hatten. Die Bewaffnung und Organisation der Eidgenossen blieben seitdem den unternehmungslustigen Söldnern das Muster der eigenen Einrichtungen. Selbst den Namen der Schweizer legten sie sich bei, mochten sie gleich von Franken oder vom Rhein her gebürtig sein [73]).

Aus diesen vereinzelten Ansätzen eine organisierte Streitmacht geschaffen zu haben, das ist vor allem Maximilians Verdienst. Auf die Ereignisse der Burgunderkriege führte sich auch sein Wunsch, das Kriegswesen volksmäßig zu gestalten, zurück. Auch er nahm für die Organisation jener zu schaffenden Macht die Schweizer zum Vorbild; aber die Formen, welche er von dort entlehnte, mußten, auf so verschiedene Verhältnisse angewandt, selbst ihre Bedeutung ändern; denn von vornherein war der Landsknecht dauernd, der Schweizer nur zeitweise Berufssoldat. Die Anhänglichkeit des Schweizers an die Sturmfahne seines Orts, deren Entfaltung ihn aus jedem Soldverhältnis zurückrief, erschien bei den Landsknechten als ein fast religionsartiger Kultus des „Fähnleins", des Symbols des Zusammenhaltens. Wie hätte sich auch jene Verknüpfung mit dem Boden der unmittelbaren Heimat bei ihnen herausbilden können. Mochte gleich der Name Landsknechte schon die Beziehung zu den österreichischen Territoriallanden enthalten, so meinte doch Maximilan selbst: spräche er als natürlicher, geborener Herr zu diesen seinen Untertanen, so werde es nicht viel nützen [74]). Was geeignet war an die Stelle dieser Heimatsliebe zu treten: das Gefühl für den Zusammenhang und den Ruhm der Nation, das blieb, so lebhaft es auch vor und in der Reformation bei den Landsknechten hervortritt, doch zu unbestimmt, fand in den wirklichen Verhältnissen zu wenig Anhalt und stand auf die Dauer dem Gedankenkreise des Söldners überhaupt zu fern, als daß es dem Kastenstolz des Berufssoldaten hätte die Wage halten können.

Maximilian suchte auch hier mit beiden Kräften zu arbeiten. Ein festes Zusammenhalten mußte ihm um so wünschenswerter sein, je weniger es seine Geldmittel ihm erlaubten, eine kostspielige Truppe dauernd zu besolden, und die Trennung von den anderen Bevölkerungsklassen, die stolze Verachtung der Bauern erhöhte den Einfluß des geliebten Führers. In

diesem Sinne bestärkte er auch den natürlichen Haß der Landsknechte, der Berufssoldaten, gegen die Schweizer, die kriegerischen Bauern, ohne denselben recht zu teilen [75]). Aber zugleich rief er sie als Deutsche gegen die Abtrünnigen, hierin mit Berthold übereinstimmend [76]), und niemals hat er die ursprüngliche Vorstellung aufgegeben, daß die Landsknechte eine nationale Truppe, die wehrhaften unter dem Volk der starken, kühnen, mannlichen Deutschen [77]) seien. Er wollte nicht nur wie der Vater der Landsknechte zu seinen Kindern, sondern wie der Kaiser zu der deutschen Nation reden. Darum trat auch in den hoffnungsreichsten Jahren seiner Regierung diese Seite besonders hervor. In seinen Erblanden dachte er damals an eine regelmäßige Miliz, wie denn auch später vermöge der großen Zahl der Landvogteien Schwaben und Tirol entstammender Landsknechte dies Ziel einigermaßen verwirklicht schien. Der Entwurf einer Instruktion [78]) vom Jahre 1502 zeigt, wie er dabei im einzelnen verfuhr. Hier ordnet er eine Musterung aller Waffenfähigen an; jeder Brauchbare solle gefragt werden, ob er sich mit Harnisch, Wehr und Schuhen versehen könne und dem König um Sold dienen wolle. Diese Anforderungen blieben für den Eintritt unter die Landsleute dauernde Bedingungen. Wo Max als Landesherr nicht befehlen konnte, da wirkten doch seine Manifeste [79]). So in Franken. Der Reichssteuer war hier wie anderwärts nur Widerstand entgegentreten; aber jene von Maximilian selbst durch den Druck verbreiteten Aufrufe, die den Kurfürst ebenso wie den Bauer zur Hilfe aufboten, erregten sie tief. Sie wählten Abgesandte, Männer aus ihrer Mitte und Pfarrer; diese trugen dem Markgrafen den Wunsch vor, als Landsknechte dem König zuzuziehen [80]). Nicht ohne Genehmigung ihrer Landesobrigkeit wollten sie die Heimat verlassen. Anderwärts, im Schwäbischen Bunde, suchte der König durch Unterhandlung zum Ziel einer Miliz aus den Reihen der Bauern und von diesen erhalten zu gelangen [81]).

In großartigster Weise tritt aber dasselbe Prinzip im Augsburger Abschied auf. Kein bureaukratisch geordnetes Steuersystem, sondern eine Wehrhaftmachung des Volkes! Aus dem besitzenden Bauernstande geht die Miliz hervor, und keine umständliche Verwaltung drängt sich zwischen die steuernde Bauernschaft und den besoldeten Landsknecht. Wir sahen, wie weit entfernt eine solche Einrichtung von den Ausgangspunkten der reichsständischen Partei war, wie nur die unabweisbare Erfahrung sie in diese Richtung treiben konnte. Jetzt werden wir dieselbe wohl die Richtung Maximilians nennen können. Zeigten dies nicht die Bestim-

mungen der Reichsmilizordnung selbst, die Betrachtung der Ereignisse würde es lehren [82]).

Wie rücksichtslos auch Berthold und seine Partei dem Könige damals ihre Pläne aufdrängten, wie schwer sie ihn auch die Mißerfolge, an denen sie selbst die meiste Schuld trugen, büßen ließen, so mußten sie ihm doch für die Entsagung auf der einen Seite einen Vorteil auf der anderen zugestehen. Wie sie die Reichsverwaltung ganz nach ihrem Sinn einrichteten, so mußten sie ihm ein Reichsheer ganz nach seinem Sinne zu Gebote stellen. So lag selbst in der Wahl Herzog Albrechts von Bayern als Vertreter der Reichsinteressen beim Heer ein Entgegenkommen gegen Maximilian [83]). Deshalb nahm sich auch der König, wie einst des gemeinen Pfennigs, so jetzt der Reichsordnung an, als wäre sie sein eigenes Werk. Es ist bezeichnend, daß die Stände von Bayern-München, noch vor zwei Jahren die beschränktesten Partikularisten, jetzt mit Eifer und Umsicht allen Vorschriften nachkamen; sie hatten genügend Grund, sich den König geneigt zu erhalten, seitdem es bekannt war, daß Georg von Landshut sein Land den Pfälzern zuwenden wolle [84]). Von den Städten scheint nur Augsburg, das von Maximilian so begünstigte — man nannte ihn scherzhaft den Bürgermeister von Augsburg —, ernstliche Anstalten getroffen zu haben [85]). Die anderen wollten alle ihren Teil nehmen, keiner den seinen geben. In seiner Agonie kam das Reichsregiment schon dazu, die neue Ordnung als einen Vertrag mit dem König darzustellen, den Säumigen zu drohen, wenn sie nicht ihre Verpflichtungen erfüllten, so werde auch jener sich nicht für gebunden halten. Sie sprachen hiermit die Rechtfertigung von Maximilians nachfolgender Handlungsweise selbst aus.

Denn als der König nun sah, daß aus der Reichsmiliz nie etwas werden würde, als Berthold in den schimpflichen Unterhandlungen mit Ludwig XII. seine Stützen und Mittel außerhalb suchte, gab er entschlossen alle Teilnahme an dem Werke der Reichsreform auf. Damals vollzog er die Änderung seiner Politik, die Quirini so meisterhaft den Pregadi seiner Vaterstadt dargelegt hat, statt mit der Fürstenmajorität auf den Reichstagen zu kämpfen, zieht er die einzelnen in sein Interesse, macht sie von Österreich abhängig und benutzt jede Gelegenheit, offen Widerstrebende zu demütigen. Diese Rückkehr zu der alten Maxime *divide et impera* entsprach recht eigentlich seiner Natur, die im Wirkenlassen der Persönlichkeit und nicht in der Vertretung von Grundsätzen oder in der Bekämpfung von solchen ihre Stärke fand.

Auch in dem Verhalten des Königs zum Volke zeigte sich diese Ände-

rung. Waren früher bei ihm an die Stelle der gemeinen Züge der gemeine Pfennig und die Reichsmiliz getreten, so sah er jetzt in der Ausbildung der Landsknechte als Berufssoldaten, vor allem aber in der Erregung der öffentlichen Meinung auch ohne bestimmtes Ziel, die sichersten Wege, sich die Mittel zu seinen Unternehmungen zu verschaffen. War nur Aufregung, die naturgemäß auch Befriedigung sucht, vorhanden, so traute er sich die Herrschaft über die Geister zu, ihr das Ziel zu weisen. Das zeigte sogleich die Art, in welcher er den unvermeidlichen Bruch mit den Reichsständen vollzog. Er selbst meinte zwar, er habe sich nur von ihnen zurückgezogen, damit sich alles weitere selbst erzeige [86]); in Wahrheit aber bemühte er sich geradezu, den Zwist vor das Forum der Öffentlichkeit zu ziehen, jedermann die Augen über seine Gesinnung zu öffnen [87]). Und nicht ohne Erfolg! Wandte er sich zu seinen Landständen, ihnen die unwürdige Behandlung zu klagen, die er als König erfahren, sprach er zu ihnen nur als österreichischer Herzog, so konnte er sicher sein, daß diese seine Sache wie die ihre empfanden [88]). Seine Anhänger unter den Humanisten ergingen sich in den heftigsten Invektiven gegen die Reichsfürsten, gegen ihre Anmaßung für des Vaterlandes Wohl besser sorgen zu können als der Mann, der bisher allein Deutschlands Ehre gewahrt und seinen Sturz abgewandt habe [89]). Aber auch Wimpheling, einst der begeisterte Lobredner des Wormser Reichstages, schloß jetzt das Buch, von dem unsere nationale Geschichtschreibung datiert, mit einer strengen Tadelrede gegen die Deutschen, mit einer Ermunterung an den König, auf den in diesem Augenblicke die Augen aller gerichtet seien [90]). Ja selbst in den Kreisen des Nürnberger Kleinbürgertums, das sonst behaglich selbstgenügsam in den Interessen der engen Umgebung dahinlebte, fing man an, das schroffe Auftreten des Königs gegen das Reichsregiment, seine absichtlich eilige Durchreise besorgt zu besprechen [91]).

Werfen wir an diesem Punkt einen Blick auf die Gesamtheit der politischen Verhältnisse zurück! Ein Experiment hatte sich nach dem anderen gedrängt, in jedem hatte das Volk seine Rolle spielen sollen, zu dem Scheitern eines jeden hatte sein Widerwille gegen die aufgedrungene Rolle beigetragen. Es war ihm nichts geblieben als das beunruhigende Bewußtsein, daß Umgestaltungen der Reichsverhältnisse angestrebt worden seien, daß es hatte besser werden sollen, und daß es nicht besser geworden war. Von der anderen Seite sucht der König planmäßig und unermüdlich in den weitesten Kreisen Teilnahme an seiner Politik zu erwecken. Es gelingt ihm; aber wir mögen ihn mit dem Demiurg der Gnostiker vergleichen; soviel er zu schaffen vermag, nichts vermag er zu

beherrschen; sein Wirken ist auch hier nur anregend und aufregend. Zuletzt nun, wo er alle seine Pläne zerfallen, alle seine Werkzeuge versagen sieht, wünscht dieser Mann einen chaotischen Zustand herbei, fest überzeugt, daß es ihm in einem solchen am leichtesten werden würde, seinen Talenten und seiner Tätigkeit Raum zu schaffen. Er greift zu Mitteln, deren Einfluß auf Meinung und Stimmung des Volkes ihm längst bekannt sind. So muß sich in den Massen das Gefühl der Verwirrung, der Ratlosigkeit aufs höchste steigern. Sie noch zu vermehren und zugleich ihren Ausbruch auf das religiöse Gebiet hinüberzuspielen, dienen die Naturereignisse jener Jahre.

Dritter Abschnitt

Nichtpolitische Ursachen der Aufregung

Das letzte Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts hatte mit einer Reihe von Teuerungsjahren begonnen; schon 1490 schien das Los der Armen in Süddeutschland selbst Trithemius, dem man sonst nicht eben Weichherzigkeit nachsagen kann, unerträglich [1]). Naturgemäß steigerten weitere schlechte Ernten die Not ins Ungeheure. Besser als die vereinzelten Preisangaben kennzeichnet sie die Tatsache, daß in dem schlimmen Jahre 1493 nach den weniger betroffenen oberen Maingegenden Scharen von Tirolern kamen, um das gekaufte Getreide in heimischer Weise auf Saumtieren fortzuführen. Sie konnten bei einem Preise, der das Fünffache des Einkaufspreises betrug, noch einigen Gewinn erzielen [2]). Unter dem Eindruck dieses Notstandes erfolgte im Elsaß die erste sozialistische Bauernverschwörung, die für die meisten folgenden Namen und Abzeichen „den Bundschuh" gab. Damals jedoch erstreckte sich ihre Bedeutung nicht über den Ort ihrer Entstehung hinaus. Obgleich wie gewöhnlich dem Notjahre die Pest folgte, waren diese Schrecken, da sie nicht von politischen Eindrücken unterstützt wurden, nicht imstande, größere Bewegungen hervorzubringen.

Der Versuch zur Durchführung der Reichsreformen fiel dann in eine günstige Zeit. Man hat später gegen die Reichssteuer geltend gemacht, daß sie selbst unter diesen Umständen undurchführbar gewesen sei [3]). Zunächst verwüstete aber im Jahre 1499 der Schweizerkrieg das ganze südliche Schwaben und einen Teil Tirols. Denn man führte ihn wie einen Krieg von Stamm gegen Stamm. Die Briefe, welche die Eidgenossen ihren Einfällen voraussandten, drohten völlige Vernichtung [4]); in einzelnen Landschaften, wie im Hegau, schien dies Ziel beinahe erreicht [5]). Bekannt ist die Schilderung, welche W. Pirkheimer von dem Elend in den verwüsteten Strichen entwarf [6]). Ganze Dörfer fand er von den Männern verlassen; die Weiber hatten sich zusammengeschart, fristeten von Kräutern und Wurzeln ihr Leben, beobachteten mit stumpfer Gleichgültigkeit, wie sich täglich ihre Reihen mehr lichteten.

Auch weiter hinein im Bunde hatten die Niederlagen und Verluste Not verbreitet und oft die Bande der alten Ordnung gelockert, als nun das Jahr 1500 für ganz Deutschland eine vollständige Mißernte brachte. Bald nachher zeigten sich die Bundesbehörden, was bisher nie geschehen war, besorgt wegen des drohenden oder schon eingetretenen Notstandes [7]). Die Akten dieser Jahre zeigen eine auffallende Vermehrung der kleinen Händel, der kecken Räubereien und verwegenen Landfriedensbrüche. Mit einer Reihe von Polizeibestimmungen suchte man der Unsicherheit auf den Landstraßen abzuhelfen; aber das Übel wuchs noch fortwährend, so daß im Herbst 1501 die Errichtung einer besoldeten Gendarmerie, der streifenden Rotte, nötig wurde [8]). Unterdessen wuchs auch im übrigen Deutschland die Not von Jahr zu Jahr. Nicht überall fiel in den nächsten Jahren bis 1504 die Ernte gleichmäßig schlecht aus [9]), aber doch auch nirgends so gut, daß einem fortwährenden Steigen der Kornpreise vorgebeugt worden wäre [10]). Für die naturalwirtschaftende Landbevölkerung waren aber die eigentlichen Mißjahre die drückendsten. Deshalb war das Jahr 1501, das zweite Mißjahr, mit noch relativ niedrigen Preisen (so in Metz, in Augsburg freilich nicht), für die Bauern das schlimmste. Es fiel also der Höhepunkt der Not zusammen mit der politischen Ratlosigkeit des Volkes. In der Bedrängnis jener Tage bewährte sich in Deutschland zuerst das Magazinwesen, auf der damals erreichten Stufe der Volkswirtschaft und Verwaltungstätigkeit, jedenfalls die gebotene Einrichtung [11]). Hier gab das Beispiel der Straßburger Rat; durch die Öffnung seiner Magazine errettete er die Elsässer Landleute vom Hungertode; und dies diente dazu, den Vorzug der Magazinierung vor der rohen Methode, die damals zum Beispiel der Augsburger Magistrat befolgte [12]): Feststellung eines Zwangspreises, Aufkauf zu demselben und Weiterverkauf an Arme zu noch herabgesetztem Preise, deutlich zu machen [13]). Kaum war die von der Natur verursachte Not vorbei, so erneute für den größten Teil Süddeutschlands der Landshuter Erbfolgekrieg das Elend. In einzelnen Strichen, besonders da, wo der von den brandenburgischen Markgrafen herangehegte Raubadel hauste, zog sich die Bevölkerung in die Wälder zurück; dort fand man dann verhungerte Bauern, noch Gras im Munde [14]).

Aber noch schrecklicher als die Hungersnot waren die Epidemien, die sie begleiteten. Die Pest wütete drei Jahre hindurch; zu größter Ausbreitung gelangte sie 1502. Damals starben in den Städten am Rhein bis zur Hälfte der Einwohner [15]); Ähnliches hören wir aus Schwaben [16]). Vorurteilslose Beobachter wurden aufmerksam auf die fast regelmäßige Auf-

einanderfolge von Hungersnot und Pest[17]. Sie stritten darüber, ob beide auf ein und dieselbe Ursache zurückzuführen seien oder ob die Krankheit vielmehr die Folge des Hungers sei; aber bei einer zweiten ruhrartigen Epidemie, welche namentlich die Rheingegenden so heimsuchte, daß kaum ein Haus ohne Kranken gefunden wurde, war man anscheinend einig, sie auf die Folgen der schlechten Ernährung zurückzuführen[18].

Der Eindruck, den diese Erscheinungen machten, wurde noch übertroffen durch den Schrecken, welchen in eben diesen Jahren das erste Auftreten der Syphilis hervorbrachte. Die Verheerungen, welche die Krankheit bei ihrem Erscheinen anrichtete, die aus Mitleid und Grausen gemischte Empfindung der Zeitgenossen gegenüber den Betroffenen, die allmähliche Umänderung in der moralischen Auffassungsweise sind zur Genüge bekannt[19]; hier möge nur einiges zur Feststellung der Zeitverhältnisse erinnert werden. Die Ausbreitung fand durchaus nicht in der Art einer Epidemie statt, wie man Huttens Darstellung zu deuten geneigt sein möchte[20]. Zuerst erschien die Krankheit in Augsburg, der Beherrscherin des italienischen Verkehrs, und die Verheerung, die sie hier anrichtete, wäre wohl geeignet gewesen, sie dem Volk als eine neue furchtbare Geißel Gottes erscheinen zu lassen[21]. Aber erst zwei Jahre später, 1496, erschien sie im mittleren Deutschland[22], erst im Frühjahr 1497 in dem großen Nürnberg[23], und in den lothringischen Städten war sie sogar 1499 nur dem Namen nach bekannt[24]. Erst in diesen und den folgenden Jahren erscheinen dann überall die Äußerungen wahrhaften Entsetzens[25]. Sie waren nur die Folge der fürchterlichen Ausbreitung, die es möglich machte, daß Nördlingen zum Beispiel seinen Beitrag zum schwäbischen Bunde 1505 kaum zahlen konnte, da sich seine Ausgaben für Krankenpflege durch die mala francosa verdoppelt hatten[26]. Unter den mannigfachen Ausbrüchen religiöser Aufregung, welche diese Jahre erfüllen, findet sich auch eine unmittelbar durch die französische Krankheit veranlaßte, längere Zeit anhaltende Wallfahrt. Ihr Ziel war die Marienkirche zu Grimmental in der Grafschaft Henneberg. Leidende sollten dort Genesung, die anderen Sicherung vor der Krankheit finden. Diese Aussicht führte große Menschenmengen nach jenem Orte, weit über Deutschland hinaus erstreckte sich der Ruf der Wunderkraft desselben[27]. Es ist klar, daß der Haupteindruck ebenfalls in die Zeit um 1500 fällt.

In der Literatur einer Epoche schlagen sich die Eindrücke des Lebens nieder. Wenn Gervinus die physische Krankhaftigkeit zum Grundzug der gesamten, der Reformation vorangehenden Literaturperiode macht, so

liegt dem im ganzen unbegreiflichen Urteil ein Stück Wahrheit zugrunde. Die hier geschilderten schreckenvollen Jahre haben mit dazu beigetragen, eine bedeutende Gruppe der Humanisten in eine fast asketische, die Entsagung von der Welt mit der Satire gegen sie paarende Richtung hineinzutreiben. Diese Stimmung teilte sich jetzt selbst Männern mit, die gewöhnt waren, praktisch tätig ins Leben einzugreifen, die durchaus nicht darauf verzichteten, selbst Haltbares zu schaffen, die in ihrer Weltbetrachtung auch mit Freude aufsuchten und anerkannten, was andere geschaffen hatten. So Nanclerus. Noch eben hatte er an Eberhard von Württemberg gezeigt, wie der einzelne Mann sich bilden und wie er wirken könne. Noch eben hatte er in seiner Darstellung des Schweizerkrieges seine Landsleute mit schwerem Herzen zu den Feinden gewiesen, damit sie an ihnen lernten, wie ein Volk zu Kraft gelange und was es zu leisten vermöge. Und derselbe Mann schließt jetzt sein großes Werk mit einem trüben Weheruf über die Schlechtigkeit der Welt; er grübelt über das Unheil, das die Menschheit in den letztvergangenen Jahren erlitten: Hunger, Krieg, Pest, Franzosenkrankheit. Wie ein Bußprediger ruft er aus, Gott wolle hiermit die Menschen warnen, damit sie den Sünden entsagten. Diesen „Zeichen" nun fügt er aber als das größte jene Wunder zu, die w i r vielmehr als eine Folge der verzweifelten Stimmung betrachten werden und zu deren Darstellung wir uns jetzt wenden.

Vierter Abschnitt

Die Kreuzwunder

Wir haben bisher die inneren Ursachen der religiösen Bewegung ermittelt; um sie in ihrer äußeren Erscheinung zu verstehen, ist vor allem eine Untersuchung der Formen, welche der Hang zum Wunderbaren zeitweilig angenommen hatte, nötig. Für ein unentwickeltes Denken ist jede unerwartete Naturerscheinung ein Wunder; gegen das Ende des 15. Jahrhunderts war noch niemand imstande, den Kausalzusammenhang in solchen klarzulegen; die einzigen, welche die Vorstellung einer gesetzmäßigen Aufeinanderfolge aller Naturereignisse festhielten, waren tatsächlich die Astrologen. Andererseits stand aber doch dieses Zeitalter auf einer zu hohen Bildungsstufe, als daß eine wunderbare Erscheinung schon allein hinreichend gewesen wäre, besondere Erregung auch nur in einem kleineren Kreise hervorzubringen. Sie reizte schon mehr zur Neugier als zu religiöser Affektion. Nur daß, wenn eine Erregung vorhanden war, sie sich am liebsten wunderbarer Zufälle als ihres Gegenstandes bemeisterte und auf solche Weise ihre Übertragung auf das religiöse Gebiet vollzog. Denn noch vergeschwisterte sich jeder Ausbruch von Aufregung mit religiösen Vorstellungen. Ein weit ausgedehnter Meteoritenfall machte in der ruhigen Zeit von 1495 keinerlei Eindruck, obgleich man sogar gekrönte Häupter auf den Steinen zu erkennen glaubte[1]). Wenige Jahre zuvor, als Maximilian auf alle Weise versuchte, die Nation zu einem Krieg mit Frankreich zu drängen, hatte ein zu Ensisheim gefallener Meteorstein die größte Aufregung hervorgerufen; als ein göttliches Wunderzeichen zugunsten des Königs hatte dieses Ereignis die Federn der lateinischen Dichter in Bewegung gesetzt und in den populären Manifesten Maximilians seine Rolle gespielt[2]).

Gehen wir von diesen „sichtbaren Wundern" zur frommen Mythe über, so fand in der Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien, in der Erzählung der durch dieselben gewirkten Zeichen, das Bedürfnis des Wunderglaubens damals wie zu allen Zeiten seine tägliche Befriedigung. Auch so waren sie imstande, die Phantasie des Volkes anzuregen; sie boten den willkommenen Anlaß zu den mannigfachen Wallfahrten, in denen

sich die merkwürdige Wanderlust jener Tage, das Zeichen eines Überschusses von geistiger Kraft kundgab. Je weiter entlegen der Wallfahrtsort war, um so mehr reizte er auch die Phantasie des Pilgers. Palästina war das Ziel der höheren Stände, St. Jago das der niederen; überall war der Jakobsbruder eine wohlbekannte Gestalt[3]). Von welcher Lebenslust im allgemeinen diese Pilger beseelt waren, lassen die Bestimmungen mutmaßen, die man für neu gestiftete Herbergen zur Aufahme armer Waller nötig fand[4]), und die Schilderungen, welche von Pilgerfahrten auf uns gekommen sind, lassen dieselben fast im Licht von Vergnügungsreisen erscheinen[5]). So kann es nicht befremden, gerade in der Zeit üppigen Aufblühens der materiellen und geistigen Kräfte, welche der hier geschilderten Notstandsperiode folgte, eine ungemeine Vermehrung des Heiligenkultus und der ihm verwandten Erscheinungen zu finden. König Maximilian gab auch hier das Signal. Bei ihm war es freilich vorwiegend archäologische Liebhaberei, die ihn in Trier nach dem heiligen Rock suchen ließ; für das Volk wurde die Reliquie alsbald Gegenstand besonderer Verehrung.

Damals nahm die Sitte, den Heiligen besondere Funktionen zuzuweisen, einen neuen Aufschwung; jeder einzelne Beruf setzte seinen Ehrgeiz darein, einen recht angesehenen Schutzpatron zu erlangen. Andere Kulte fanden eine allgemeinere Verbreitung. Es ist gewiß ein merkwürdiges Schauspiel, wenige Jahre vor der Reformation die ganze Nation in einem Rausch der Begeisterung für die heilige Anna zu sehen, an dem sich niemand eifriger beteiligte als die Humanisten; diese allerdings zum Teil aus Feindschaft gegen die Dominikaner. Männer, welche später zu den eifrigsten Anhängern Luthers zählen, verfaßten damals Gedichte zum Preis der unbefleckten Empfängnis[6]). Valerius Anshelm, der wie kein anderer Zeitgenosse befähigt war, geschichtliche Erscheinungen auf tiefere Gründe zurückzuführen, erklärt sich ausdrücklich dahin, es sei dieser übertriebene Heiligenkultus eine Art des Luxus und der wachsenden Versinnlichung des Lebens gewesen, wie sie sich in dieser Zeit unter dem erhöhten Einfluß Italiens geltend machten[7]).

Um so weniger war diese sinnlich-heitere Heiligenverehrung geeignet, in der Zeit einer bedeutenden Aufregung, die in dem Gefühl des Unbehagens, der Gedrücktheit wurzelte, als Symbol der Bewegung zu dienen. Unter den Erscheinungen religiöser Aufgeregtheit, die sich am natürlichsten in Massenwallfahrten ausspricht, nehmen daher die Pilgerschaften zu Stätten der Heiligenverehrung nur eine untergeordnete Stellung ein. Noch mehr jedoch war im Volk eine andere Richtung zurückgedrängt,

die der Askese. Früher war die Verehrung für dieselbe das lebhafteste religiöse Gefühl gewesen; in jenen Zeiten hatte der Hang zum Wunderbaren sich besonders an den lebendigen Wundern Genüge getan; jetzt war im Volk diese Neigung in merklicher Abnahme.

Soweit das Bedürfnis des Volkes, lebendige Heilige unter sich zu sehen, noch vorhanden war, wurde es nicht durch Mitglieder des Mönchstandes befriedigt, sondern durch Weltliche, sonderbare Individuen, die sich möglichst menschlicher Nahrung enthielten und sich auch wohl von den auf Pflege des Körpers berechneten Sitten emanzipierten [8]). In den Augen der Menge durfte nun einmal der Heilige nicht nur keiner menschlichen Schwäche, sondern auch keinem menschlichen Bedürfnis unterliegen, eine Ansicht, der Konsequenz nicht abzusprechen ist. So wurde dem einzig einflußreichen Heiligen dieser Zeit, dem Schweizer Klaus von der Flühe, gegen seine eigene Aussage der Charakter als Hungerheiliger aufgedrungen [9]). Im ganzen gelangten doch diese oft absichtlichen Betrüger nicht zu einer solchen Macht über ihre Umgebungen, wie es in derselben Zeit aus südlicheren Gegenden, wie aus Neapel, gemeldet wird; ja es knüpfte sich bisweilen schon der Humor an diese absonderlichen Gestalten, deren Erscheinung er in Schrift und Bild auf uns gebracht hat [10]). Bei weniger freien Geistern überwog der Eindruck des Unheimlichen dieser Asketen. Unter den Spukgeschichten jener Zeit lief auch die eine um: daß der Teufel Leichname beseelen könne. Durch einen Ring seien die Dämonen in die toten Körper gebannt; der Nahrung nicht bedürftig, gäben sie sich als Heilige aus, um die Menschen zu verführen, die auf ihren Rat hörten [11]).

Es traten aber sowohl die Verehrung der Heiligen wie die der Askese zurück gegen den Hang zu solchen Zeichen, die ihre Bedeutung erst durch die Beziehung zu anderen vorhergegangenen Wundern erhalten. Das symbolische Wunder ergriff das Gemüt des Volkes wenn nicht am häufigsten, so doch am tiefsten. Die Ursache lag nicht etwa an einem Erschlaffen der schöpferischen religiösen Phantasie, sondern es fand sich das Volk durch den Kultus und die ihm geläufigsten Stücke der Dogmatik in diese Richtung gedrängt. Messe und Transsubstantiationslehre gewöhnten es, nicht etwa täglich ein neues Wunder zu sehen, sondern die Wiederholung eines bereits geschehenen zu glauben; und es erschien diese Wiederholung als die eigentliche Bekräftigung der kirchlichen Lehre, ja als der Grund der Berechtigung der Kirche selbst. Wie tief diese Ansicht im Volke wurzelte, wie es unmöglich war, sich von derselben loszureißen, dafür ist die spätere Geschichte der Reformation der traurigste Beleg. An den

Akt der Brotverwandlung knüpfte sich denn auch unmittelbar ein guter Teil der vermeintlichen Wunder. Wunder jener schlimmsten Art, die zu grausamen Verfolgungen führten!

Während der letzten Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts hört man so oft von gestohlenen und blutschwitzenden Hostien wie nur zu irgendeiner anderen Zeit[12]; erst 1492 hatte bei einem solchen Anlaß eine Judenverfolgung in Mecklenburg stattgefunden, und Flugblätter verbreiteten die mit Behagen ausgemalten Martergeschichten, wie die auf der höchsten Stufe des Unsinns stehenden Wundererzählungen über Deutschland[13]. Man blieb durchaus nicht bei der Transsubstantiation stehen; der Glaube an die Wiederholung dogmatischer Wunder erstreckte sich so weit, daß sich selbst der Teufel noch einmal vom Erzengel Michael aus dem Himmel werfen lassen mußte; worauf er bei Hof als ein schwarzer Mann zur Erde fiel, um aber sofort von einem nachstürzenden Klumpen Feuer verzehrt zu werden[14].

In Übereinstimmung mit dem Dogma hatte sich der Kultus entwickelt; auch er machte durchaus dem Volk einen symbolischen Eindruck.

Selbst Geiler konnte ganze Predigten über die Form des bischöflichen Gebetes halten, wo dann der mit ausgebreiteten Armen dastehende Priester den gekreuzigten Christus, die Ministranten an seiner Seite die Schächer darstellen sollten; auch unter den Arten des Gebetes der einzelnen nahm dasselbe „kreuzweis beten" eine hervorragende Stelle ein, es konnte in Gelübden als ein Teil der Verpflichtung aufgenommen werden[15]. Überhaupt wurde das symbolische Wunder sehr begünstigt von der ethischen Vorstellung, daß das Leben eine Nachfolge Christi sei. Die Nachfolge wurde leicht auf eine Wiederholung der Leidensgeschichte ausgedehnt. Von einer der schwärmerischen Sekten der kurz vergangenen Zeit war diese völlige körperliche Nachfolge sogar zum Mittelpunkt der Lehre und Religionsübung gemacht worden[16]. Solche verdammte zwar die Kirche, für ihre Heiligen behauptete sie aber schließlich dasselbe.

Seit St. Franziscus die Wundenmale des Herrn an seinem Körper empfangen, seit durch unzählige Predigten seines Ordens die Stigmatisierung als die höchste Gnade, die ihrem Stifter zuteil geworden, gepriesen wurde, war die symbolische Erneuerung des Leidens Christi ein übliches Wunder geblieben[17]. Eben im Jahre 1500 kam auch nach Deutschland die Nachricht von einer stigmatisierten italienischen Nonne[18]; noch größeres Aufsehen machte zu der gleichen Zeit eine andere, welche die ganze Passion bis zum Moment des Todes durchmachte. Fesselung, Geißelung, die Blutstropfen, die unter der Dornenkrone hervorquellen, alles war in der ge-

nauen Zeitfolge an dem Körper aufs deutlichste wahrzunehmen; so versichert der Bericht, welcher in das offizielle Geschichtswerk der katholischen Kirche aufgenommen worden ist[19]). Der jüngere Pico von Mirandola konnte sogar als Einleitung zu dem Epos, in dem er die deutschen Wundererscheinungen der Jahre 1500—1503 besprach, eine systematische Schilderung der Fälle geben, „in denen Gott die geheimnisvollen Zeichen seines Todes erneuert habe[20])."

An und für sich geheimnisvoller als die anderen Wunder, aufs engste verbunden mit den heiligsten Gebräuchen, mit den grundlegenden Vorstellungen der Kirche übte das symbolische Wunder auf Phantasie und Empfindung des Volkes einen eigenen Zauber aus. Ein großer Teil seiner Wirkungskraft lag aber noch in einer anderen Anschauung, die, so selten sich ihrer die Massen klar bewußt wurden, sie um so mächtiger anregte: Die sybolische Erneuerung des Wunders hatte auch eine Erneuerung des ursprünglichen Zweckes zur Voraussetzung; Christus schien immer von neuem zu leiden für die Erlösung der Welt von einem Verderben, aus dem sie sich nicht mit eigener Kraft retten kann; und darum mußten in einem Zustand von Verzweiflung, getäuschter Hoffnung, Unbefriedigung und Unruhe eben diese symbolischen Wunder eine besondere Anziehung auf das Volk ausüben. So geschah es in den Jahren religiöser Epidemie nach dem Scheitern der Reichsreformen; gegen die „Kreuzwunder" traten alle anderen vereinzelten Kundgebungen religiöser Erregtheit in den Hintergrund.

Schon im Jahre 1500 erschienen, wie Trithemius erzählt, zuerst in den Städtchen und Dörfern des Nahetales kreuzförmige Flecke auf leinenen Kleidern, besonders der Frauen, und erregten großes Erstaunen und Furcht beim Volk[21]). Es hat aber jedenfalls diese erste Erscheinung nicht über die nächste Umgebung hinaus gewirkt, und die Vermutung ist kaum abzuweisen: der geschwätzige Gelehrte habe durch eine kleine chronologische Ungenauigkeit[22]) seinem geistlichen Amtskreis den Ruhm der Priorität jener Deutschland in Bewegung versetzenden Erscheinungen wahren wollen. Der Anlaß zu der Wunderepidemie ging vielmehr von den Niederlanden aus[23]). Auf einem Dorf in der Nähe von Maastricht bemerkten in der Osterzeit des Jahres 1501 die Verwandten einer jungen Frau auf dem Kopftuch derselben ein großes goldfarbenes Kreuz, umgeben von kleineren und von unbestimmten Flecken, die sich die Phantasie bereitwillig als Lanze und Nägel auslegte. Beim Wechseln des Kopftuchs erschienen zuerst die Zeichen von neuem, dann sah man sie auch auf der Haut der Frau und auf dem Leinenzeug ihres Mannes. Von dem

Ortspfarrer wurde die Frau nach Utrecht gewiesen; dort setzten, während die Osterzeit größere Mengen von Landvolk nach der Stadt zog, die Domherren mit Ostentation eine Prüfung des Wunders in Szene, die denn auch immer unerwartetere Erscheinungen bis zu Blutergüssen aus den Kreuzmalen ergab. Die Feierlichkeit, mit der man die Beobachtungen anstellte, der Ernst, mit dem man die wunderbaren Ergebnisse verkündete, wirkten. Schon nach kürzester Zeit wurden in den Diözesen Lüttich und Utrecht mehrfach Wunderkreuze von allerlei Farben auf den Kleidern bemerkt; war selbst der lebhaftesten Phantasie die Kreuzgestalt unerkennbar, so ging man in den Deutungen bis zum Grabhügel des Herrn hinunter.

Eifrig registrierten die Priester jeden vorkommenden Fall und versicherten, daß durch ihre Prüfung jeder Gedanke an Betrug ausgeschlossen sei. Das Volk kam in lebhafte Bewegung; Prozessionen zu den Stätten der Wunder, Umzüge mit den gezeichneten Gegenständen fanden statt; bald glaubten viele, diese selbst seien vom Himmel herabgefallen. Schon hatte Matthäus Herbenus, ein Schüler des Trithemius, damals Geistlicher in Utrecht, einen ausführlichen Bericht über die Erscheinungen aufgesetzt [24]), der durch die Verbindungen des Verfassers seinen Weg nach Oberdeutschland fand. Weit mehr trug zur Verbreitung der Wunderepidemie der Brief bei, den am 18. Mai der Bischof von Lüttich an Maximilian richtete. Er enthielt eine detaillierte Beschreibung aller Vorgänge und fand rasch als Flugschrift weite Verbreitung. Andere auf das Volk berechnete Drucke schlossen sich diesen ersten an; Holzschnitte machten die Form der Wunderzeichen bekannt und suchten sogar den Eindruck, den sie auf die Gläubigen machten, zu fixieren. Mir lag ein solcher Holzschnitt vor [25]). In einem wahren Schneegestöber von Kreuzen und Sternchen, mit denen zugleich auch einige zierlich gezeichnete Geißeln und Leitern herabfallen, steht ein bärtiger Bußprediger, das Kruzifix in der ausgestreckten Hand, umlagert von Männern und Frauen, in deren Gebärden sich tiefe Zerknirschung ausprägt. In der Tat wird dieselbe bei dem einen Büßer so lebhaft, daß er sich selbst ersticht.

Befördert durch das Gerücht, ebenso wie durch diese Schriften, verbreitete sich die Geistesepidemie überall, wo ihr die Verhältnisse günstig waren. Während des Jahres 1501 hören wir den ganzen Rhein entlang, aus Schwaben, Tirol, aus niederdeutschen Städten bis zu den dänischen und polnischen Grenzen von dem Kreuzregen [26]). Während des schrecklichen Pestjahres 1502 werden dann die Erscheinungen seltener; desto häufiger beobachtete man sie aber im folgenden Jahre, sogar in Gegenden, die bis

dahin nicht von der Epidemie berührt waren [27]). Es wäre eine vergebliche Mühe, selbst nach den nüchternsten Berichten die Naturbeschaffenheit der fraglichen Flecke bestimmen zu wollen. Nur weniges erhellt deutlich, so: daß die Kreuze sich nur ausnahmsweise auf den Körpern zeigten. Für gewöhnlich erschienen sie auf Leinenzeug, etwa den Tüchern der Frauen, wie denn das an sich phantasievollere und auch im frommen Betrug harmlosere weibliche Geschlecht am häufigsten von den Wundern begnadigt wurde [28]). In einem und dem anderen Falle mögen die in neuerer Zeit zur Erklärung der blutenden Hostien und ähnlicher Erscheinungen herangezogenen Bakterien vorhanden gewesen sein; in den am meisten aufsehenerregenden Fällen wurde, als der erste Taumel vorüber war, auch einige Male absichtlicher Betrug nachgewiesen [29]); am häufigsten geschah es sicherlich, daß die schon erregte Einbildungskraft in zufälligen Flecken die Wunderzeichen erkennen wollte.

Deshalb erschienen sie besonders häufig in Augenblicken, wo der fromme Glaube schon so wie so das Wunderbare vollführt sah: bei der Brotverwandlung in der Messe. Bald sah man hierbei die Kreuze auf der Stola des zelebrierenden Priesters, bald fühlten sich einzelne Personen der versammelten Gemeinde, bald deren Gesamtheit gezeichnet [30]).

Überall gab sich die Erregung, welche die Kreuze verursachten, in gleicher Weise kund. Sobald sich das Wunder ereignete, vereinigte sich die Bewohnerschaft der Städte oder Dörfer unter Führung des Rats zu Prozessionen; in dem üblichen Aufzug trugen sie die gezeichneten Gegenstände zur Kirche [31]). Einmal angeregt, suchte der Wallfahrtsdrang noch weitere Befriedigung. Die Prozessionen zogen in der Nachbarschaft von Ort zu Ort, erweckten durch ihren Anblick gleiche Lust und wohl auch gleiche Wunder [32]).

Für die Aufgeregtesten bot sich über diese lokalen Wallfahrten hinaus eine andere Art der Religionsübung. Unter dem Eindruck der furchtbaren politischen Lage und derselben Epidemien, welche Deutschland heimsuchten, hatte eine verzweifelte asketische Stimmung in den niederen Schichten des italienischen Volkes um sich gegriffen. Eine große Anzahl Männer nahm strenge Wallfahrtsgelübde bis zu sieben Jahren auf sich; zu den Orten, die sie zu besuchen gelobten, gehörten auch stets die drei heiligen Städte Deutschlands: Trier, Aachen und Köln [33]). So erschienen sie nördlich der Alpen in kleinen Trupps, höchstens zu 30 bis 40 vereinigt, bekleidet mit grauem, härnem Gewand, einen Strick von Weidenbast um den Leib, jeder ein hölzernes Kreuz in der Hand.

Ihre Lebensweise war streng; einmal in der Woche fasteten sie ganz;

auch in der übrigen Zeit begnügten sie sich mit Wasser, Brot und Gemüsen, wie sie ihnen von der Mildtätigkeit der Bauern gespendet wurden. Sobald sie auf ihren Fahrten an eine Kirche kamen, traten sie ein und warfen sich mit kreuzweis ausgespannten Armen zum Gebet auf den Boden. An keinem Ort blieben sie länger als einen Tag und eine Nacht; zum Genossen nahmen sie jeden an, nur Weiber und Mönche ausgeschlossen. Das Interesse, welches diese „Kreuzler" überall, wo sie durchzogen, erregten, blieb vorwiegend Neugier; aber doch schlossen sich ihnen, besonders in den religiös am meisten erhitzten Strichen, viele an, denen diese vereinzelte Art besser zusagte als die Massenwallfahrten und die von der einmal gefaßten Leidenschaft über die Grenzen der engeren Heimat hinaus getrieben wurden [34]).

Das letztere war nun allerdings auch bei größeren Massen der Fall. In den Niederlanden sammelten sich Scharen von Pilgern; sie führten wie eine heilige Fahne ein ganz mit Kreuzen bedecktes Hemd eines Mädchens mit sich; als sie vor den lothringischen Städten erschienen, wiesen sie ein Geleitschreiben des Bischofs von Lüttich vor, das alle christlichen Obrigkeiten aufforderte, ihnen Durchzug und Unterstützung auf ihrem Zug gegen die Türken zu gewähren [35]).

Auch wo sich die Wunder nicht selbst ereigneten, setzte schon die Kunde von den Erscheinungen die Hörer in Schrecken. Nirgends blieb man bloß bei Bittgängen stehen; zugleich erließen die Obrigkeiten strenge Gebote gegen alles Schwören und Lästern, sowie gegen den überhandnehmenden Luxus [36]). Schon auf den letzten Reichstagen war man in dieser Richtung vorgegangen und hatte, als ob nichts Wichtigeres zu tun gewesen wäre, die Zeit mit derartigen Verordnungen hingebracht. Jetzt, als auf die guten Jahre die Not gefolgt war, trieb die öffentliche Meinung von selbst in diese Strömung hinein. Fielen doch eben dieselben Kreuze und Marterwerkzeuge vom Himmel herab, die man früher leichtsinnigerweise in den Scherz- und Schimpfreden des täglichen Sprachgebrauches entheiligt hatte.

Wandernde Bußprediger machten sich diese Stimmung zunutze und verstärkten sie noch [37]); keiner derselben wurde aber von so bedeutenden persönlichen Gaben unterstützt, daß er sich, was sonst gewiß geschehen wäre, zum Mittelpunkt der ganzen Bewegung hätte machen können. Ihre Predigten erhoben sich, soweit wir darüber urteilen können, nicht über das Niveau des Gewöhnlichen. Nur in Süddeutschland glückte es einem betrügerischen Müller, der sich die Kreuzzeichen auf seinem Körper angemalt hatte und zugleich göttliche Stimmen zu hören vorgab, im Volk

großes Aufsehen zu erregen, einen Anhang um sich zu versammeln [38]). Zuletzt ermittelte ein weniger gläubiger Graf der Umgegend den Sachverhalt und ließ den Betrüger auf dem Scheiterhaufen büßen; aber selbst von seiten des Königs scheint vorher der Prophet Glauben und Ermunterung erfahren zu haben. Auch diesen Bußpredigern galten die Wunder als unmittelbare Kundgebungen des göttlichen Zorns; aber wie ja jedes Wunder eine Herablassung der Gottheit zu den Menschen voraussetzt, so meinten sie doch: die Kreuze seien ein Zeichen der angebotenen Versöhnung, die gemäß dem Verfahren Gottes gegen die Sünder zwischen der geringeren Züchtigung und der Vollziehung der in der Ausrottung bestehenden Strafe komme. Eine solche Auslegung entsprach dem symbolischen Charakter der Wunder jedenfalls am besten.

Zugleich machte sich eine andere Deutung kaum minder stark geltend [39]). Diese faßte die Kreuze als Zeichen Gottes gegen die Türken; es erschien also hiernach als der eigentliche göttliche Zweck die Ermahnung und Ermutigung zum Krieg gegen die Ungläubigen. Durch diese Vorstellung wurde der Tatendrang, die Unternehmungslust des Volkes, deren Hemmung die Hauptursache dieser gesamten Erscheinungen war, wieder lebendig angeregt. Darum hatte sich auch der bedeutendste Pilgerzug, von dem wir erfahren, im Gegensatz zu den bloßen Bußfahrten dieses Ziel gesteckt — ein verspätetes Miniaturbild der Kreuzzüge. Die Erregung fand übrigens in dieser Vorstellung ihren genügenden Ablauf, von der sonst bei solchen Gelegenheiten üblichen Verwechslung der unterdrückenden Ungläubigen, der Türken, mit den Unterdrückten, den Juden, finden sich keine Spuren.

Die Deutung der Kreuze auf die Türken leistete aber nicht nur der kampfesmutigen Stimmung, sondern ebenso der verzweifelnden Ansicht derer Vorschub, welche in den Ungläubigen die Vollzieher des allgemeinen Umsturzes erblickten, als dessen untrügliche Zeichen ihnen die Kreuze galten [40]). Nicht ohne daß sich bei manchen eine Art unruhiger Hoffnung an „die Verkehrung aller Stände" geknüpft hätte. Die sozialistischen Erwartungen gerade jener Jahre gipfeln in dem Wunsche einer Umwälzung, die vom Orient her zu erfolgen habe. Als dann mit dem Jahre 1504, schon nach Beendigung der Wunderepidemie, der Landshuter Erbfolgekrieg Süddeutschland verwüstete, meinte das Volk noch nachträglich: dieses öffentliche Unglück sei durch die Kreuze angekündigt worden [41]).

Diesen verschiedenen Arten von Gläubigen stand doch eine große Anzahl solcher gegenüber, die von den Erscheinungen alles Wunderbare

ausgeschlossen wissen wollten. Nichts anderes, erklärten sie, habe man von ihnen zu erwarten als die Folgen, welche sie natürlich verursachten. Ihre Erklärung der Kreuze als meteorische Tatsachen fiel im Rahmen einer halb aristotelischen, halb astrologischen Physik allerdings sonderbar genug aus [42]). Aber inmitten der Aufregung ihrer Umgebungen und selbst beeinflußt von der bedrückten Geistesatmosphäre jener Jahre konnten sich selbst diese Aufgeklärten eines unheimlichen Gefühls gegenüber den rätselhaften Erscheinungen nicht erwehren. „Die natürlichen Folgen", welche man bestehen ließ, konnten ja auch noch schlimm genug sein, und die furchtbare Pest, welche dem ersten Wunderjahre folgte, gewährte diesen Befürchtungen starken Vorschub. Die Kreuze, meinten viele, seien die wahre Ursache der Krankheit; man erzählte: an den Körpern der Toten seien noch oft die Zeichen gefunden worden [43]). Wahrscheinlich hat die natürliche Erklärungsweise diesem unheimlichen Gewand, mit dem sie sich umgab, ihre Verbreitung mehr zu danken gehabt als ihrem rationalistischen Grundgedanken. Auch so erregte sie den Zorn der Gläubigen und mußte sich als ruchlose Verachtung der göttlichen Wunder ausgegeben sehen. Dennoch überwog da sofort die natürliche Erklärung, wo der Eindruck der politischen Lage wegfiel, selbst wenn Pest und Hungersnot nicht weniger schlimm als im eigentlichen Deutschland gewütet hatten. So in dem schon ganz nach Frankreich gravitierenden Metz. Dem Hauptherd der Epidemie lag es aufs nächste, und doch kamen hierher nur Nachrichten von einer neuen schrecklichen Krankheit: von Kreuzen, die aus der Luft fielen und durch Kleider und Fleisch hindurchbrannten. Man ordnete deshalb allerdings Bittgänge an, aber nur in dem Sinne, wie man das vor jeder drohenden Epidemie tat; und später konnte selbst der Anblick der mit ihrer Reliquie vorbeiziehenden Lütticher keine mystisch-religiöse Regung erwecken [44]). So hat denn die ganze Bewegung in den politischen Verhältnissen ihre eigentlichen Wurzeln; es war natürlich, daß sie auch wieder weiter als Mittel und Werkzeug der Politik dienen mußte.

Fünfter Abschnitt

Die politische Benutzung der Wunder

Zunächst wurde sie das für Maximilian. Er ergriff die Bewegung als einen willkommenen Zufall. Die rasche Verbreitung des Briefes, den der Lütticher Bischof an ihn gerichtet hatte, und der fast als Ausgangspunkt der Epidemie anzusehen ist, war wohl wesentlich sein Werk; seitdem hatte er durch die Teilnahme, mit der er die Erscheinungen verfolgte, ebenso wie durch unmittelbares Eingreifen die Ausbreitung weiter gefördert. Er ließ sich die von den Wunderzeichen Befallenen vorführen [1]), prüfte sie selbst und legte sich sogar eine Sammlung von bekreuzten Gegenständen an, die er Fremden als besondere Seltenheit zeigte. Allein er hatte Unglück mit seinen Schützlingen: abgesehen von jenem Müller, wurde er noch zweimal von betrügerischen Frauen getäuscht, eine Tatsache, die sich leicht daraus erklärt, daß ihm nur besonders hervorstechende Fälle zu Ohren kamen und solche am ersten auf Täuschung beruhten. Bei Maximilian am wenigsten war wohl ein religiöser Affekt vorhanden, vielmehr stand der König seinen persönlichen Überzeugungen nach auf einem so rationalistischen Standpunkt wie nur wenige seiner Zeitgenossen [2]); doch liebte er, wenn nicht das Wunderbare, so doch das Abenteuerliche, und war in einer grillenhaften Sammlerlust für Raritäten befangen. Vor allem begünstigte er aber schwärmerisch-religiöse Auffassungen, weil er in ihnen ein sicheres Mittel sah, das Volk aufzuregen und zu leiten. Vor dem Schweizerkriege, als in der langen Zeit des Schwankens und der Ungewißheit mit der Aufregung des Volkes auch die Empfänglichkeit für phantastische Vorstellungen wuchs, verbreitete sich die Kunde, zu der erneuten Eidesleistung der Konstanzer seien auch die Tiere des Waldes, zwei Hirsche und ein Fasan, erschienen. Als dies Maximilian mitgeteilt wurde, fügte er dem Briefe eine eigenhändige Note bei: er habe seinen Gefallen an diesem Gerüchte [3]). Ich weiß nicht, ob die Rolle, die er bei der Auffindung des heiligen Rockes spielte, in ähnlichem Sinne berechnet war, jedenfalls war die Wirkung dieselbe: die Heiligkeit der Reliquie strahlte zurück auf den König, der sie zu erheben allein von Gott gewürdigt worden sei [4]).

So sonderbar es scheinen mag: Maximilian erschien dem Volke wie eine Art von Heiliger; dieser Mann mit dem unverwüstlich heiteren Lebensmut galt ihm als ein Märtyrer. Es war eine ganz übliche Rede, daß seit Christus kein Mensch mehr gelitten habe als er [5]). Die Quelle dieser Anschauung ist nun ganz ersichtlich die populäre Schriftstellerei Maximilians, durch die er mit einem Pathos, das tiefgehende Empfindungen erwarten ließe, und mit einer uns befremdenden Naivetät die ganze Nation zum Zeugen jeder Verstimmung und jeder ihm widerfahrenen Beleidigung machte. Es verschmolz beim Volke dieser Eindruck der Persönlichkeit mit der Ehrfurcht, welche die Kaiserwürde einflößte, und welche Maximilian gegenüber noch einmal eine religiöse Färbung annahm, um mit seinem Tode dieselbe für immer zu verlieren. Derselbe Hutten, der in seinen an den Kaiser gerichteten Epigrammen, diesen Tagebuchblättern eines humanistischen Landsknechtes, sich ganz auf dem Boden einer mittelalterlichen religiös-politischen Anschauung zeigt, erklärt, kaum daß Maximilian die Augen geschlossen: das römische Reich habe längst ein Ende genommen, und es sei ein leerer Name, was noch an den Deutschen hafte [6]). Der König selbst teilte nur in geringem Maße solche Anschauungen des Volkes; aber er verstand sie bei Gelegenheit wohl zu benutzen.

So ist auch sein Verhalten bei den Kreuzwundern zu erklären. Die bußfertige Stimmung des Volkes als solche lag seinen Absichten fern; aber er wollte sich ihm wieder in Erinnerung bringen, wollte in der Richtung, die es einschlug, ihm vorangehen; was er auf diesem Gebiet einmal erreichte, konnte ihm unter veränderten Umständen nützen. So machte er denn die Bußübung zur allgemeinen Angelegenheit. In einem ausführlichen Manifest legte er die Wunder dar, zu denen noch diejenigen einer betrügerischen Hungerheiligen kamen, die einige Jahre später ertränkt wurde; er forderte zu Maßregeln auf, um Gott zu versöhnen; durch strengere Strafordnungen gegen die Gotteslästerungen und besonders durch die umfassende Organisation von Prozessionen könne dies am besten geschehen [7]). Der Durchführung widmete er dann noch besondere Erlasse. Welchen Wert er auf diese Kundgebungen legte, erhellt daraus, daß er sie selbst den Schweizern zusandte; er dachte durch die Verpflanzung der Aufregung auf diesen Boden für seine Politik Vorteile zu erringen, und doch schürte er damals im Schwäbischen Bunde weit eifriger, als er vor dem Schweizerkriege getan hatte, die Kampfeslust gegen die Eidgenossen [8]). Gewiß war es ihm auch hier nur um die Erregung selbst zu tun, wie er etwa auch die im Keim erstickte Bundschuhverschwörung

zu Bruchsal ausbeutete, um in stundenlangen übertreibenden Deklamationen den schwäbischen Städten eine heilsame Angst einzujagen und sich selbst als den Eckstein bürgerlicher Ordnung hinzustellen[9]). Weit ansprechender als der Bußeifer mußte nun aber für Maximilian die aggressive Regung gegen die Türken sein. Hier setzte er mit Vorliebe seine Hebel an und begnügte sich dabei nicht mit Manifesten. Auf seine Veranlassung schrieb nach dem von ihm gelieferten Material Graf Pico von Mirandola das schon früher erwähnte zusammenfassende Epos, eben um jene Deutung der Kreuze als Ermahnungen zum Türkenkriege den gebildeten Ständen recht eindringlich zu machen. Maximilian wählte hierzu einen unabhängigen Fremden, der aber in enger Verbindung mit den deutschen Gelehrten stand[10]); ein solcher mußte unbefangener, seine Erinnerung beschämender erscheinen. Wie weit es aber Maximilian damals mit einem Türkenkriege Ernst war, dürfte kaum zu entscheiden sein[11]). Daß sein Romzug vorangehen müsse, hat er auch in den damaligen Manifesten erklärt; aber er glaubte wohl, wie noch 1504 und 1507, daß wenige Monate für diesen genügen würden; er träumte davon, daß er dann als Führer in einem großen national-religiösen Kriege das Volk auf seine Bahnen werde mit fortreißen, allen Widerspruch verstummen machen können.

Es war die alte Idee, die ihn schon bei seinen ersten politischen Handlungen beseelt hatte; er griff auch wiederum zu den alten Mitteln. Noch einmal hatte er einen allgemeinen Aufruf zu einem gemeinen Zuge erlassen[12]), in dem Augenblick, als die Kurfürsten zu ihrer Einung in Gelnhausen schritten. Auch jene hatten auf ihre Tagesordnung[13]) die Betrachtung der Türkengefahr gesetzt; es war das ein Zugeständnis an die öffentliche Meinung gewesen, wie man deren noch andere nötig fand; in Wirklichkeit verfolgte jene Versammlung ganz andere Ziele. Sie fand es auch für nötig, Protest gegen jenes Aufgebot einzulegen, für jeden Kriegszug die gewohnte Vorberatung und Beschlußfassung auf einem Reichstage nochmals zu verlangen. Maximilian selbst hat wohl nichts anderes erwartet; bei seiner jetzigen Kampfesweise mochte er zufrieden sein, daß er dem Publikum noch einmal deutlich gemacht hatte, auf welchem Standpunkte er, auf welchem seine Gegner sich befänden. Es wurden für ihn seitdem diese Volksaufgebote nur noch zu erregenden Mitteln der Journalistik. So fügte er jetzt ein solches einem Manifest ein, mit dem er einen ganz anderen Zweck verband[14]); es kann in diesem Zusammenhange nichts anderes sein als eine auf die Aufregung der Leser berechnete Phrase.

Der König spielte die Rolle eines Vollziehers des durch die Wunder offenbarten göttlichen Willens bis aufs äußerste. Den glücklichsten und erfolgreichsten Krieg, den er je geführt hat, war er geneigt vor der öffentlichen Meinung als eine störende Unterbrechung dieser größeren Pläne zu erklären [15]). Hierzu mochte anderes mitwirken. Quirini erzählt von einer Eigentümlichkeit Maximilians, daß, wenn er einen Weg einschlug, sich ihm alsbald zehn andere, an die er früher einmal gedacht, vor den Geist stellten und erstrebenswerter erschienen; ferner fehlte auch nicht die kluge Berechnung, daß er seine Hilfe so teuer als möglich verkaufen müsse; bestimmend aber war wohl auch hier die Rücksicht auf die Volksmeinung. Eben dieser Landshuter Erbfolgekrieg zeigte, wie richtig der König gerechnet hatte. Im Jahre 1499 hatte man seine Maßregeln als kindisch bezeichnet [16]); jetzt war er unstreitig auf dem Höhenpunkt seiner Popularität. Der Beifall des Volkes, nachdem er ihn einmal erworben, begleitete ihn auch auf Bahnen, die er nicht gezeigt hatte, als er denselben erwarb.

Maximilian mochte hiermit zufrieden sein, waren gleich die dauernden Organisationen, zu denen er die religiös-politische Erregung zu benutzen gedacht hatte, nicht zur Ausführung gekommen. Es lag damals in seiner Absicht, der Ritterschaft eine erhöhte kriegerische Tüchtigkeit zu geben, damit sie dem neuen Fußvolk ebenbürtig zur Seite stände. Die Landsknechte sind zwar niemals in einen sozialen Zwiespalt mit dem Adel getreten, ihr Verhältnis zu dem tatkräftigen Teil der Edelleute, der sich der neuen militärischen Bildung bemächtigte, war sogar das engste; aber gerade deshalb war der Erfolg, daß die alte ritterliche Kampfesweise, längst im Verfall, jetzt beinahe nutzlos wurde. Alle scharfsichtigen Beobachter jener Zeit schildern die Zügellosigkeit und taktische Unbrauchbarkeit dieser Reiterhaufen [17]), denen die Landsknechte in der Schlachtreihe selbst kaum einen Platz neben sich vergönnten [18]). Dennoch hat Maximilian neben seiner eigensten Schöpfung der Artillerie und der Neubildung des Fußvolkes auch die Reiterei nie aus den Augen gelassen, die damals eben nur auf die Ritterschaft zu gründen war. Er wirkte hier durch das eigene Beispiel vollendeter Ausbildung in allen ritterlichen Übungen [19]). Jedoch aus den Lehensaufgeboten auch nur seiner Erblande eine brauchbare Truppe zu machen, war unmöglich [20]); er suchte sich einen neuen Weg und griff nach der Einrichtung der Gesellschaften. Ihr Wert als feste Bindemittel des Adels erprobte sich eben im Schwäbischen Bunde: es schien nur nötig, diesen bereits vorhandenen Elementen eine religiöse Weihe und mit ihr ein weiteres politisches Ziel zu geben,

um weit Größeres mit ihnen zu erreichen [21]). Wenn jemals, so war in diesen Jahren religiöser Erregung der geeignete Zeitpunkt gegeben.

Scheinbar ohne Zutun des Königs vereinigten sich sechs Männer aus seiner nächsten Umgebung, unter ihnen Herzog Wilhelm von Cleve, Fürst Rudolf von Anhalt und Graf Eitel Friedrich von Zollern, damals sein vertrautester Rat, zu einer Vorstellung: sie hätten die Wunderzeichen der Kreuze und zugleich die Verwüstungen der Türken — sie berechneten, daß die Menschenverluste in den außerdeutschen Ländern in wenigen Jahren gegen 100 000 betrügen — in Betracht genommen und beschlossen, eine Rittergesellschaft zu gründen; dem König, als obersten Haupte der Christenheit, wollten sie die Statuten zur Billigung vorlegen. Deren Bestimmungen verraten nun aber sehr deutlich den eigentlichen Zweck. So oft hatten die Ritter, wenn von Reichswegen Forderungen an sie gestellt waren, dieselben abgelehnt, weil sie mit ihrer Person dem Kaiser dienten; sie beim Wort zu nehmen, wäre unmöglich gewesen. Jetzt versuchte Maximilian unter Ansetzung der religiösen Hebel wenigstens die Hälfte jener Zusagen zu erreichen. Er selbst versprach den Brüdern der Gesellschaft halben Sold zu geben, die andere Hälfte solle von den Beteiligten aufgebracht werden; hierbei rechnete man auf die Bußstimmung der Zeit, die auch Verwandte und Freunde zur Beisteuerung bewegen könnte. Sehr richtig war nun berechnet, daß im Kriege die volle Soldzahlung nötig sein werde, daß es eben deshalb unmöglich sei, auch nur den von den Beteiligten selbst gelieferten halben Sold in ihrer Hand von vornherein zu lassen. Deshalb bestimmte man, daß diese Geldsummen den Bankhäusern Fugger und Welser zur Verwaltung übergeben würden; der König wußte nur zu gut, daß ihr Kredit besser war als der seine. Der Orden nahm die Bezeichnung als St. Georgsgesellschaft an; er trug diesen Namen, der wohl nicht ohne Absicht dem der großen schwäbischen Turniergesellschaft zum St. Georgenschild fast gleich gewählt war, zu Ehren des Patrons aller Ritterschaft. Die Aufnahme war sehr einfach; eine notarielle Bescheinigung genügte; nach den einzelnen Gegenden wurden Bücher zur Einzeichnung geschickt. Den Genossen war freies Geleit zugesagt; für Schaden, den sie auf dem Wege zu den Sammelplätzen erlitten, versprach der König zu bürgen. Der eigentliche Charakter der ganzen Einrichtung wird vollends in der Bestimmung klar, daß die Bundesbrüder als einfache Krieger zu erscheinen hätten; Maximilian behielt sich vor, ihre Ordnung ebenso wie ihre Hauptleute zu bestimmen. Ganz ebenso war er in der Zeit der Ausbildung der Landsknechte verfahren, wo er von den einzelnen Reichsständen wohl die

Soldaten in Empfang nahm, sich aber die Ernennung aller Hauptleute, Fähnriche und Doppelsöldner, also aller Offiziere und Unteroffiziere, ausbedang. Nur so viel teilte der König im voraus mit, daß er Rotten von zweihundert Reitern zu bilden gedenke.

Nur so war es möglich, aus den zerfahrenen Adelselementen eine feste Truppe zu bilden, und nur das konnte der Zweck solcher Bestimmungen sein, mochten gleich die Herzöge und Minister, die ihre Namen an die Spitze stellten, den Schein erregen, als handle es sich hier um eine Art religiöser Regeneration des deutschen Rittertums.

Eben deshalb mußte der König auch hier mit den alten agitatorischen Mitteln verfahren. Zunächst wandte er äußere Schaustellung an; er legte selbst den Ornat an, den er für die Obersten des Ordens bestimmt hatte; völlig kriegerisch ritt er in Ulm ein [22]); auf seine Veranlassung nahmen sogleich mehrere den Orden. Um weitere Kreise mit in die Bewegung zu ziehen, mußte wieder das Manifest dienen.

Es ist von mir schon mehrfach auf die eigentümliche Flugschrift [23]) verwiesen, welche alle Züge der königlichen Journalistik, die wir sonst wohl einzeln aufsuchen mögen, wie die Strahlen im Brennpunkt vereinigt zeigt. Man darf sie wohl den vollkommensten Ausdruck der wundergläubigen Stimmung jener Tage nennen, wie sie sich in der Politik kundgab.

Wunder hätten seine Regierung von ihrem Beginn begleitet; er, der König allein, das ist die nicht undeutlich gezeigte Meinung, habe sie richtig gedeutet. Dem Stein zu Ensisheim seien die Blattern gefolgt, diesen das schrecklichste aller Wunder, die Kreuze, es kämen Offenbarungen der heiligen Anna an eine Jungfrau, die sich jahrelang der Speise enthalten, hinzu, alles beweise: es sei für die Nation einerseits die Buße, andererseits der Kampf gegen die Türken nötig. Hier sieht man auch, wie Maximilian dachte, daß jene beiden Regungen zusammenwirken könnten. Er ermahnt wiederholt zu Prozessionen, zur Aufrechterhaltung der jetzt ergangenen Aufwandsverordnungen auch während des Krieges; denn er weiß, daß nur so der Geist des Religionskampfes wachgehalten werden kann.

Der unmittelbar nach diesen Ereignissen ausbrechende Erbfolgekrieg brachte diesen Plänen ein vorzeitiges Ende. Maximilian hat sie später nicht wieder aufgenommen [24]); der St. Georgs-Orden mit seinen Insignien blieb eine Kuriosität für Antiquitätensammler [25]), das Bild der Agitation aber, welche der König, um das Volk seinen Plänen wieder geneigt zu machen, unternahm, bliebe ohne diese Erinnerung unvollständig. Zu-

nächst jedoch diente der Plan wenigstens als Anlaß dazu, um Maximilian zum Herrn bedeutender Geldmittel zu machen [26]). Es bestanden diese in dem Jubiläums- und Ablaßgeld, welches der päpstliche Legat Raimund Perrand seit zwei Jahren unter geschickter Benutzung der religiösen Aufregung gesammelt hatte.

Dieses Jubiläum war nun aber überhaupt das Mittel gewesen, mit Hilfe dessen alle geistlichen und weltlichen Behörden, König und Reichsregiment, Vorteil von der religiösen Erregung des Volkes hatten ziehen, durch dessen Handhabung sie sich eine neue Stütze hatten schaffen wollen. Es schließt sich diese Ablaßagitation wie der Schlußstein in das ganze Gebäude dieser auf Ausbeutung einer religiösen Volksbewegung gestützten Politik.

Sechster Abschnitt

Das Jubiläum

Die katholische Kirche hat es stets, selbst in Perioden der Stagnation und des Verfalls, verstanden, ihre Einrichtungen auf einzelne mächtige Impulse der Zeit zu bauen; sie ist dadurch nie aus der Berührung mit dem Leben des Volkes gekommen. So war für die damalige Zeit die Einrichtung der Jubiläen geeignet, jenen Zweck zu erfüllen. Sie kam einer der stärksten Neigungen des Volkes, der für das 15. und 16. Jahrhundert charakteristischen Reiselust, entgegen und gab ihr ebensosehr Gelegenheit zur Betätigung als neue Anregung. Die Schilderungen der Aufregung, welche in solchen Jubiläumsjahren herrschte [1]), erinnern bis in die Einzelheiten an die frühere große Wanderperiode, die Kreuzzüge. Die Fülle der Gnaden, die den Pilgern verheißen waren, ließ alle anderweitigen Gelübde in den Hintergrund treten; selbst Äbtissinnen und Nonnen verließen ihre Klöster, ohne auch nur um Urlaub nachgesucht zu haben. Doch verleugnete sich selbst in solcher Unruhe niemals der Sinn für methodische Ordnung, den man, und dies im Gegensatz zu den Kreuzzügen, ebensowohl dieser Zeit zuschreiben darf. Freunde taten sich zu kleinen Gesellschaften zusammen; ehe sie von Hause wegzogen, machten sie den Reiseplan und setzten eine statuarische Ordnung fest, der sich für die Dauer der Reise alle Teilnehmer zu fügen hatten [2]).

So stark nun der Andrang der Pilger nach Rom auch im Jahre 1500 gewesen war, so war doch zu vermuten, daß er unter günstigeren äußeren Verhältnissen noch bedeutend größer gewesen wäre. Zunächst war die Pest, die, als ein notwendiges Zubehör zu jedem großen Zusammenfluß von Menschen aus aller Herren Ländern, während der ganzen Zeit in Rom wütete, hinderlich gewesen. Wie es meist geschieht, vergrößerte das Gerücht die Zahl der Gestorbenen bis ins Ungeheure [3]). Mehr Pilger schreckte wohl aber die Erwägung ab, daß die Straßen nach Rom durch Oberitalien, den Kriegsschauplatz, führten. Es war ein Glücksfall, der ausgelassenen Soldateska zu entgehen, die in gewohnter Weise Freund und Feind plünderte [4]).

Diese Tatsache mochten der Kurie zuerst den Gedanken nahelegen, denen, die nicht nach Rom konnten, das Jubiläum in die Heimat zu bringen.

Es war allerdings vorauszusehen, daß sich auch nicht ein einziges Land dazu verstehen werde, den gesamten Ertrag desselben nach Rom gehen zu lassen. Man zog diese Eventualität im Kardinalkollegium in Erwägung und beschloß, nur ein Drittel des Reinertrages zu verlangen, während die übrigen zwei Drittel in den Händen der Fürsten, aber nur zum Zweck des Türkenkrieges, bleiben sollten [5]). Man hatte hierbei richtig auf den Eigennutz der Fürsten gerechnet, den Schein der Uneigennützigkeit vor den Augen des Volkes gewahrt und sich die Einnahmequellen, die für einen mit ausgedehnten Vollmachten reisenden Legaten reichlich flossen, stillschweigend offengehalten.

Mit der deutschen Legation wurde Kardinal Raimund von Gurk betraut. Man hätte den Auftrag in keine geschickteren Hände legen können [6]).

Raimund Perrand [7]) war von Geburt Franzose, hatte aber sein Emporkommen seiner Wirksamkeit in Deutschland zu danken. Im Jahre 1489 war er, damals noch Archidiakon, mit der Verwaltung eines großen Ablasses beauftragt worden; hierbei hatte er die größte Betriebsamkeit entfaltet, und während vor nicht zwei Jahrzehnten auf seiten der Politiker vom Ablaß wenig Erfolg erwartet wurde [8]), „weil das Volk seiner gewohnt wäre", zeigen jetzt schon die umständlichen Schilderungen, welchen Eindruck die Pracht und die Feierlichkeit machten, mit denen Raimund die Ablaßpredigt umgab [9]). Nicht wenig trug zu den günstigen Erfolgen, die Raimund damals wie später zu verzeichnen hatte, seine Persönlichkeit bei. Er verstand es, sich ein überaus würdiges Ansehen zu geben [10]); über den Zweck des Ablasses, den Türkenzug, sprach er mit solchem Eifer, solcher Wärme, daß selbst diejenigen, welche eine Spekulation der Kurie vermuteten, seine persönlichen Gesinnungen in Schutz nahmen [11]). Besonders vor Niedrigerstehenden gab er diesen Empfindungen Ausdruck, und vor allem den Gelehrten gegenüber befliß er sich einer leutseligen Liebenswürdigkeit [12]). Jedenfalls fiel hier manches freundliche Wort, mochte es noch so gleichgültig sein, auf fruchtbaren Boden [13]). So bestimmte er auch mit viel Geschick zu seinen Unterbeamten Leute, die in enger Verbindung mit dem niederen Klerus der Diözese standen [14]).

Nicht minder wußte er nach oben hin seine Verbindung zu behalten. Er machte sich um so lieber zum Werkzeug eines Aktes fürstlicher Willkür, als der dadurch Betroffene es unternommen hatte, die Freiheit des

Priesterstandes in gleich kecker Weise gegenüber den Eingriffen der Kurie wie gegen die landesfürstliche Gewalt zu verteidigen[15]).

Auch mit dem Kaiser hatte sich Raimund so gut zu stellen gewußt, daß seine Ernennung zum Kardinal noch mehr Friedrichs Empfehlung als seinen Verdiensten um den Ablaß zugeschrieben wurde[16]). Er hatte das Bistum Gurk, damals die Ausstattung der deutschen Kardinäle, erhalten und galt als der Vertreter der deutschen Interessen bei der Kurie. Im Herzen aber war er Franzose geblieben; das zeigte er bei dem Zuge Karls VIII., und sein damaliges Verhalten läßt uns einen Einblick in seinen Charakter tun.

Als Karl in Florenz eingezogen war, ging er auf den Plan des Kardinals Julian Rovere ein, den Franzosen Rom in die Hände zu spielen. Ihm fiel bei dem Komplott folgende Rolle zu, die kaum noch zweifelhaft zu nennen ist. Sein Ansehen bei den in Rom verweilenden Deutschen war bedeutend, und hatte er dasselbe wohl noch mehr seiner halboffiziellen Stellung als jenen persönlichen Eigenschaften, die ihn schon als Ablaßprediger gefördert hatten, zu danken. Er überredete nun diese seine Schutzbefohlenen, daß Maximilian mit Karl VIII. im Einverständnis sei; er soll sogar in diesem Sinne gefälschte Briefe vorgezeigt haben. Seine Absicht war hierbei, die in Rom nicht beachteten Deutschen zu einer plötzlichen Erhebung zu veranlassen, die mit einem Angriff Karls zusammenfallen sollte. Mit solch einer niederen Intrigantenrolle mußte sich Raimund begnügen; freilich konnte er neben einem Manne, wie es der spätere Julius II. schon damals war, nur ein gefügiges Werkzeug sein. Für mehr haben ihn auch seine Landsleute nicht gehalten[17]). Denn nach der Versöhnung Karls mit Alexander wurde er zum Opfer ausersehen; so laut und keck er sich vorher hatte vernehmen lassen, so leicht fügte er sich einem über ihn verhängten Akt öffentlicher Demütigung. Um weiterhin ein Gegenstand der Aufmerksamkeit eines Alexander VI. zu sein, ragte er zu wenig unter seinen Kollegen, wäre es auch nur durch seine Einkünfte gewesen, hervor[18]). Allein im Jahre 1500 ward man wieder auf ihn als auf das geeignetste Werkzeug zur Ausführung eines Jubiläumsablasses in Deutschland aufmerksam. Von seinem Verhalten im Jahre 1494 war, wenn überhaupt, so nur dürftige Kunde nach Deutschland gekommen, und es war über wichtigeren Ereignissen jener stürmischen Zeit längst vergessen.

Die Ernennungsbulle[19]) für Raimund wurde in sehr allgemeinen Ausdrücken abgefaßt; jener Beschluß des Kardinalkollegiums über eventuelle Teilung des Geldes war übergangen; dafür findet sich dem Legaten

das Recht zuerkannt, Vermittlungen und Bündnisse, überhaupt politische Maßregeln, die zur Förderung des Türkenkrieges dienen könnten, vorzunehmen, zu welchem Zweck ihm eine umfassende geistliche Strafgewalt zu Gebote gestellt war. Man hoffte in Rom, in altgewohnter Weise aus den Verwicklungen des deutschen Staatslebens für sich einen Vorteil zu erlangen.

Die bisherigen Ereignisse mußten allerdings diese Hoffnung als wenig berechtigt erscheinen lassen. Wie Maximilian über alle Päpste, mit denen er je zu tun gehabt hat, dachte, darüber hat er weder die Zeitgenossen, noch die Nachwelt im unklaren gelassen; für ihn war der Papst, „der König mit den drei Kronen“ [20]), eben eine politische, bald freundliche, bald feindliche Macht, wie jede andere auch. Was gar von Alexander VI. zu halten sei, setzte er mit Entschiedenheit, wenn auch ohne besondere sittliche Entrüstung, in denselben Tagen, als der Legat an ihn abgeschickt wurde, seinen österreichischen Landständen an öffentlicher Stelle auseinander [21]). Noch damals sprach er sich über das Jubiläum in der schärfsten Weise aus; er wollte von einem Anschlag wissen, nach dem mit diesem Gelde die Ungarn gekräftigt werden sollten, um die Kräfte Deutschlands von Frankreich abzuziehen und Caesar Borgias Plänen freien Spielraum zu geben.

Nicht günstiger war man ursprünglich auch auf der Seite der Reichsreform für die Kurie gestimmt gewesen. Bertholds kirchliche Ideen und Pläne waren eine konsequente Fortführung der politischen Unabhängigkeit, und geregeltes Zusammenwirken der Mittelinstanzen, dort der Fürsten, hier der Bischöfe, diesen Grundsatz, für den seit den ältesten Zeiten der katholischen Kirche wenigstens immer neue Niederlagen zu verzeichnen gewesen waren, vertrat er mit mehr Energie als Glück, nach unten wie nach oben. Dem Volke suchte er durch die Zensuredikte gegen die deutsche Literatur die Möglichkeit selbständiger religiöser Bildung abzuschneiden. Ein vergebliches Ringen gegen den Strom. Andererseits gedachte er die vielzersplitterten Mönchsorden durch eine straffere äußere Organisation wieder zu einem mächtigen Werkzeug umzugestalten; er mußte finden, daß alle aufgedrungenen Einrichtungen an dem Starrsinn scheiterten, der auch nicht die kleinste Eigentümlichkeit zugunsten eines anderen aufgeben will [22]). So hielt sich Berthold gegen Untergebene.

Von dem Verhalten des „Primas von Germanien“ gegen die ihm übergeordnete Kurie wissen wir nur wenig. Als er noch nicht die geringste Aussicht auf den Mainzer Stuhl hatte, fand er schon einmal Gelegenheit, die Unabhängigkeit der deutschen Metropole gegen einen römischen Ein-

griff zu verteidigen [23]). Es fiel ihm die Aufgabe zu, die trotz ausdrücklichen Verbots vollzogene Wiederwahl Diethers von Isenburg vor dem Papste zu rechtfertigen, so daß wir ihm wohl einen Hauptanteil an dem im Mainzer Territorialinteresse getanen Schritt zuschreiben dürfen. Als Bischof faßte er, einer nicht unwahrscheinlichen Angabe Huttens zufolge [24]), den Plan zu einem deutschen Nationalkonzil; es mochte das wohl in denselben Jahren gewesen sein, in denen er an die politische Umgestaltung seines Vaterlandes ging. Nur durch die schärfsten Drohungen der Kurie war er von seinem Plan abzubringen: er durfte nicht auch noch diese Macht gegen sein Hauptwerk in die Schranken laden.

Wichtiger waren die Schritte, die man auf dem Augsburger Reichstag tat. Hier beschloß man, von Reichs wegen eine Gesandtschaft an den Papst zu schicken mit einer eingehenden Instruktion [25]), deren Hauptinhalt sogar in den Abschied aufgenommen wurde [26]). In der zweiten Hälfte derselben waren mit unumwundenen Worten die Mißstände der kirchlichen Verwaltung, soweit diese durch die Eingriffe des römischen Hofes veranlaßt waren, dargelegt; es war die gemessene Forderung, daß das Basler Konkordat die Richtschnur des beiderseitigen Verhaltens sein müsse, hinzugefügt.

Aber es ist weniger Gewicht auf diese Forderungen als auf den vorangehenden Teil gelegt. In diesem wird an den Papst die Bitte und das Begehren gerichtet, zur Durchführung der Reichshilfsordnung, die ja gegen die Türken gerichtet sei, einen Teil des vielen durch Annaten und Ablaß nach Rom geflossenen Geldes, wodurch „Deutschland verarmt und erschöpft sei", herauszugeben. Was birgt sich nun unter dieser schroffen Form anders als der Wunsch, zur Durchführung deutscher Angelegenheiten die Mithilfe des Papstes zu erlangen? Daß freiwillig die Kurie auf ein solches Ansinnen nicht eingehen werde, war ja augenscheinlich; im Abschied faßte man daher eine Zurückweisung ins Auge; erfolge sie, so solle das Reichsregiment über Mittel, den Papst dennoch zu dieser Beisteuer zu bewegen, sich beratschlagen. Auf diese versteckte Drohung folgen dann unmittelbar jene Konkordatsforderungen, und man kann sich bei dieser Verbindung kaum des Gedankens entschlagen, dies seien die Schreckmittel, welche man dem Papste vorhalten wollte. So wäre dann diese ganze Demonstration nur darauf berechnet gewesen, sich die finanziellen Mittel, die einzige Stütze für das unsichere Gebäude der Reichsverfassung, zu verschaffen, wie etwa bald hernach Berthold die mailändische Belehnung zu gleichem Zweck an Ludwig XII. zu verhandeln gedachte, ein Geschäft, das nur an der Höhe der Forderung scheiterte [27]).

Immerhin wären solche Vermutungen durch die Worte der Instruktion allein zu wenig gerechtfertigt; wahrscheinlich werden sie erst durch die Ereignisse der nächsten Jahre.

Als nach Ausfertigung der Bulle der Legat Raimund seine Reise angetreten hatte, war er vorerst nicht weiter als bis Trient gelangt; hier sah er sich genötigt, mehrere Monate [28]) haltzumachen, bis der König und das Reichsregiment über seine Zulassung schlüssig geworden wären. Wie wenig geneigt die Führer ihm zur Zeit noch sein mochten, von der Bereitwilligkeit des Volkes konnte er sich schon hier überzeugen. Um nur die Allerersten zu sein, die von dem Gnadenschatz ihren Teil erlangten, sandten die Hirsauer Mönche dem Legaten Boten bis in seinen einstweiligen Aufenthaltsort entgegen [29]). Inzwischen war infolge des Friedens mit Frankreich der Bruch zwischen Maximilian und dem Regiment vollzogen und alsbald dem Publikum bekannt geworden. Einstweilen kehrte der König nach seinen Erblanden zurück; dort traf er den Legaten. Seinen Anschauungen nach war die Herbeischaffung der zu einem politischen Unternehmen nötigen Geldmittel durch eine volksmäßige Ablaßpredigt etwas Natürliches; aber in der gegenwärtigen Lage Deutschland zugunsten der Kurie weitere Geldmittel zu entziehen, war um so weniger nach seinem Sinn. Der Legat verstand sich ohne Zögern dazu, den ganzen Ertrag des Jubeljahres und Ablasses Maximilian zuzugestehen, als Ersatz für die aufgewandte Mühe wurden ihm stillschweigend die Nebeneinkünfte zugewiesen; denn daß solche einem Legaten abzuschneiden ein Ding der Unmöglichkeit sei, wußte der König recht gut [30]).

Mehrere Wochen verweilte Raimund noch in Maximilians Umgebung [31]); die Geschicklichkeit, mit der er das Jubiläum einzurichten verstand, wird ihm des Königs Vertrauen noch mehr erworben haben. Da es Maximilian nun nicht für gut fand, mit dem in Nürnberg zusammengetretenen Regimentstage in persönliche Beziehungen zu treten, so gab er dem Legaten den bekannten Geschichtschreiber Nauclerus zu weiteren Unterhandlungen bei.

Die Stände erklärten zwar, nach der Zulassung in den österreichischen Erblanden sei Raimund auch der Zutritt in das übrige Reich nicht zu sperren gewesen [32]); das war aber nur der Versuch einer Rechtfertigung für das Aufgeben der früheren Grundsätze; in Wirklichkeit empfing man den Legaten wie einen Retter aus der peinlichsten Verlegenheit, klammerte man sich an seine Hilfe und Vermittlung als an den letzten Halt für die alten hochfliegenden Pläne.

Schon als seine Ankunft bekannt wurde, bereitete man alles aufs Fest-

lichste zum Empfang in Nürnberg vor[33]). Der Bischof von Bamberg, der Diözesan des Ortes, kam zu diesem Tage persönlich; noch höher mußte es gelten, daß Berthold an der Spitze der Reichsstände Raimund feierlich einholte. Die jetzt folgenden Festlichkeiten trugen natürlich einen kirchlichen Charakter, und Raimund selbst ließ es sich angelegen sein, ein Musterstück von der Art und Weise seiner Jubiläumspredigt wie zur Probe zu geben. Aus den Verhandlungen selbst mag nur einiges hervorgehoben werden. Zunächst, wie ängstlich man bestrebt war, den Schein eines freiwilligen Handelns, eines Gewährens festzuhalten. Ehe irgend etwas eingegangen wurde, mußte Raimund zusagen, sich in der Ausübung seiner Gewalt allein nach den Beschlüssen der Versammlung zu richten. Dazu paßte denn aber übel, daß er seine Ansprüche nur auf die Beschlüsse des Kardinalkollegiums stützen und hierfür Anerkennung finden konnte, daß er „mit unziemlicher Listigkeit" die Verabredung mit dem Könige völlig verschwieg[34]). Man gab also einen Teil des einkommenden Geldes preis, scheute sich aber, dies offen einzugestehen. Man stellte an die Spitze des Vertrages den Grundsatz, daß das gesamte Geld in weltlichen Händen bleiben solle, und erst weit entfernt von dieser Stelle fügte man die Bestimmung hinzu, daß zur Aufrechterhaltung des Staates des Kardinals und zur Deckung der Kosten der Publikation ein Drittel abgetreten werde. Wenigstens das Ablaßgeld des Jubiläums selbst wollte man möglichst lange in der Hand behalten; es sollte bis zur endgültigen Teilung in großen Hauptkassen niedergelegt werden. Hingegen die Beicht- und Dispensgelder — frühere Erfahrungen zeigten, daß diese oft beträchtlicher waren[35]) — wurden sofort geteilt; doch durften für den Fall, daß das auf den Legaten hiervon entfallende Drittel für die täglichen Ausgaben nicht lange, die weltlichen Kommissare ihm auf das später zu teilende Jubiläumsgeld einen Vorschuß geben. Es war vorauszusehen, daß bei einem mit allen Vollmachten ausgestatteten Ablaß mannigfache Kollisionen mit der gewöhnlichen Verwaltungstätigkeit, ja selbst mit der Rechtspflege nicht zu vermeiden seien[36]). Allein man begnügte sich hierfür mit einer allgemeinen Zusicherung, daß Raimund sich in den Ablaßbriefen nach den Landesgewohnheiten richten werde. Wie wenig durfte man auf eine solche Zusicherung bauen; wieviel weniger aber noch auf das Versprechen des Legaten, daß er auf alle Nebeneinnahmen, die ihm aus der Anwendung seiner Befugnisse erwachsen könnten, von vornherein verzichte! Man forderte diese Zusage erst, als unter den Augen des Reichsregimentes selbst Raimund diese Erwerbsquelle ganz ungescheut

auszubeuten begann[37]), was er natürlich in der Folgezeit weiter tat[38]). Im übrigen suchte man aber allerdings durch die Einrichtung einer vielfach kontrollierten Verwaltung für die Erfüllung des Vertrages sich Garantien zu verschaffen. Es gab hier natürlich auf seiten der Kurie eine althergebrachte, geschäftliche Routine, die in ihren Grundzügen von Innozenz III. herstammte[39]). Immer kehren in den Bullen Bestimmungen über die Sammlungen des Ablasses, über die Opferstöcke, die Verteilung der zu ihnen gehörigen Schlüssel, über die Abziehung der Kosten wieder; diesmal erscheint die Verwaltung noch besonders kompliziert: das Reichsregiment und seine Abgeordneten, der König, der Legat und seine Beamten, die Bischöfe, Äbte und Pfarrer, endlich die Bürgermeister und Räte der größeren Städte, allen fällt ihr Anteil zu, alle sollen sich gegenseitig die Hände binden. Die meisten Befugnisse, wie auch die oberste Kontrolle behielt das Regiment für sich. Diese neuen Aufgaben, diese Machtfülle und diese Verantwortung sollten zugleich als Kitt dienen, um das wankende Gebäude zu festigen: das wird wohl Bertholds Meinung gewesen sein.

Und nicht der Ablaß allein war hierzu ausersehen, die Hilfe des Legaten, den man in Zeiten größeren Selbstvertrauens auszuschließen gedachte, nahm man jetzt in allen Richtungen in Anspruch. Es war eine der an Raimund gestellten Bedingungen, daß er den Satzungen des Wormser Landfriedens religiöse Weihe und kirchliche Garantien gäbe, deren dieselben doch bisher sechs Jahre lang nicht bedurft hatten[40]). Die Form, in welcher diese Bekräftigung erfolgte, ist charakteristisch für die, welchen sie ausgestellt wurde. Die Kräfte des Reichs, das ist etwa der Kern des salbungsvollen Aktenstückes, genügten zwar allein, um den Frieden aufrechtzuerhalten, aber da es überhaupt Aufgabe der Kirche sei, Frieden auf Erden zu stiften, so gebe sie auch zu dem bereits vollbrachten Werke ihren Segen[41]). Wir sahen früher, welchen Wert man in dieser Zeit des Zerfalls aller Ordnung auf eine religiöse Agitation zugunsten des Landfriedens legte, wie Berthold auch hier voranging[42]).

Raimund hat auch hier seine feine Fühlung bewährt, in einem Erlaß an den schwäbischen Bund. Die Festsetzung besonderer Bußtage, die Bestimmung, daß jeder Bauer beim Abendläuten die Knie beugen und ein Gebet für den Landfrieden sprechen solle, die Gewährung eines bestimmten Ablasses für die Befolger jener Anordnung; alles zeigt wiederum die Züge der die unteren Volksschichten organisierenden Agitation, wie sie in jenen Jahren von allen Seiten im Wetteifer betrieben wurde[43]).

Noch eine weitere Friedensstiftung ließ sich der Legat vom Regiments-

tage übertragen, wie wenig auch gerade er zu derselben geeignet sein mochte: die Vermittlung mit dem König. War bisher die Sorge für die Durchführung der Reichsmilizordnung noch der letzte Vereinigungspunkt gewesen, so fiel dies jetzt weg. Der Abschied des Nürnberger Tages sprach es unverblümt aus, daß dieselbe an der Schlaffheit der Beteiligten bisher gescheitert sei, und trotz einer nochmaligen matten Ermahnung sah man jetzt offenbar den Jubelablaß als Ersatz an. Da war es nur folgerichtig gehandelt, daß man dem Legaten in offizieller Weise die Vermittlung mit dem König auch in anderen Reichsangelegenheiten übertrug [44]). Das war das Ende der Reichsreformen!

Ein Ablaß erschien als der Gegenstand, der allein die Parteien noch einigen, ein Legat des Papstes als der einzige Mann, der diese Einigung vermitteln könnte. Freilich täuschte man sich auch hier oder wurde von dem Kardinal getäuscht; denn gerade gegen ihn mußte Maximilian, den er hintergangen hatte, besonders erbittert sein.

Jetzt erst gab der König seiner Ungnade gegen Berthold den offensten Ausdruck, ignorierte er die gesamten Resultate der gesetzgeberischen Epoche seit 1495; aber dem Legaten legte er einstweilen keine Hindernisse in den Weg; freilich scheint derselbe fortan auch das österreichische Gebiet gemieden zu haben [45]). Nur in seinen Angriffen gegen Alexander VI. glaubte Max keine Schranke mehr einhalten zu dürfen [46]), im übrigen hat er sogar durch die Beförderung der herrschenden Wunderepidemie Raimund in die Hände gearbeitet. Er verhielt sich auch dem Legaten gegenüber abwartend.

Inzwischen hatte dieser alle jene Betriebsamkeit entfaltet, die ihn als den geeigneten Mann für seinen Auftrag hatte erscheinen lassen. Seinem geschickten Auftreten ist es zuzuschreiben, daß trotz der materiellen Not jener Jahre von keiner Seite ein Widerspruch gegen den Ablaß, ein Zweifel an seiner Notwendigkeit erhoben wurde.

Spätere Legaten sind ihm bekanntlich hierin nicht nachgefolgt; ihr Hochmut, ihre zur Schau getragene Verachtung der Deutschen wurden ein Hauptanlaß der Erbitterung [47]), während Raimunds Leutseligkeit und Demut überall gerühmt wurden. Wie er sich mit den Fürsten zu stellen wußte, werden wir weiterhin sehen, wie er die Gelehrten durch persönliches Wohlwollen an sich zu fesseln verstand, fand schon früher Erwähnung.

Sodann beehrte er einflußreiche Klöster, wie Hirsau, mit seinem Besuch [48]), erschien auf Ordenskapiteln und schmeichelte den Brüdern, indem er den Wert ihrer erwünschten Mithilfe in feurigen Reden betonte.

Reichlich verlieh er außer dem gewöhnlichen Ablaß noch besondere geistliche Begünstigungen, wie das Recht tragbarer Altäre und die Befreiung von etwaigen Interdikten [49]). Mitunter konnten ihm diese Gefälligkeiten als Mittel, die Aufmerksamkeit des Volkes zu fesseln, dienen: so die vielfachen Weihungen von Kirchen und Kapellen [50]). Auch hier traf es sich sehr günstig, daß er mit dem deutschen Volke die in jener Zeit fast zur Modesache gewordene Verehrung der heiligen Anna teilte [51]). So war er auch gern bereit, die Wunder neuer Ortsheiliger, natürlich mit günstigem Erfolg, zu prüfen und deren Verehrung schon vor der Kanonisation zu empfehlen [52]). Man kann nicht behaupten, daß er zur Bearbeitung des Volkes irgend neue Mittel angewandt habe; er verwendete nur die bereits üblichen mit Virtuosität und verstand es, den gesamten Wallfahrtseifer zu organisieren.

Darauf beschränkten sich auch die den Ablaß selbst betreffenden Veranstaltungen. Die Formen dieser lokalen Jubiläen standen längst fest und waren dem Volke völlig vertraut [53]). Der Grundgedanke gehörte wiederum der kirchlichen Symbolik an; denn dem Wallfahrtsort, welcher stets eine größere Stadt war, wurden zeitweilig die Heiligkeit und damit auch die Einrichtungen Roms zugewiesen. Demnach nannte man stets sieben Kirchen nach dem Namen der römischen Pfarrkirchen und stellte ihren Besuch als das erste Erfordernis zur Erlangung des Ablasses hin, eine Menge anderweitiger Kleinigkeiten mußte dazu dienen, um jener Fiktion auch ein äußeres Ansehen zu geben. In den Kirchen selbst wurde, oft mit Aufbietung aller verfügbaren geistlichen Kräfte, Beichte gehört. So war es auch 1501 schon in dem Vertrag zu Nürnberg festgesetzt worden; das übrige einzurichten, war dem Kardinal, wie er es für gut befände, überlassen [54]).

Er ließ zu gleicher Zeit in einem ganzen Landstrich das Jubiläum ausschreiben und mehrere Orte als Wallfahrtsstätten bezeichnen [55]); nach diesen sandte er seine Kommissare, welche mit den Domherren und Räten die Verwaltungsbehörden bildeten [56]), während von den in Aussicht gestellten Verordneten des Reichsregiments nichts verlautet [57]).

Die Dauer des Jubiläums war nicht bestimmt; man richtete sich offenbar nach den Chancen der Einträglichkeit, und es finden sich Unterschiede wie der von Regensburg, wo man ein halbes Jahr [58]), und von Bern, wo man eine Woche [59]) Jubiläum feierte.

Von den anderweitigen Veranstaltungen ist nur die starke Benutzung des Drucks zu bemerken; in ihm erkannte Raimund wie Maximilian das wichtigste Mittel volksmäßiger Agitation; in welcher Weise dieselbe er-

folgte, zeigen die gedruckten Ablaßzettel, die sich durch ihre pomphafte Redefülle vor anderen auszeichnen [60]).

Der Kardinal selbst nahm gewöhnlich seinen Sitz in einer Metropole, von wo er das Ganze übersehen und leiten konnte [61]).

So hielt er sich nacheinander in Nürnberg, Köln, Mainz, Erfurt, Leipzig, Lübeck auf. Nur bei besonders feierlichen Gelegenheiten trat er selbst vor das Volk und zelebrierte die Messe, nachdem vorher sein Weihbischof gepredigt hatte. Erinnerungen an solche Tage haben sich aber auch bis heute erhalten [62]); im täglichen Leben hingegen wußte er sich mit Leichtigkeit den Volksgewohnheiten anzupassen, Scherzworte, die von ihm herrühren sollten, wurden populär und blieben es lange Zeit [63]).

Mehr jedoch als alle einzelnen Veranstaltungen, als alles persönliche Auftreten hat doch die richtige Erfassung des geeigneten Zeitpunktes zu dem glücklichen Erfolge Raimunds mitgewirkt. In dem Jubiläumsablaß findet die religiöse Erregung der Jahre ihr Hauptventil und zugleich jene politische Verwertung, die sie 1474 nicht gefunden hatte.

Valerius Anshelm, der Mann, der an scharfsichtiger Beobachtung unter den Geschichtschreibern jener Zeit nicht seinesgleichen hat, versichert ausdrücklich, daß die Kreuzwunder „die trefflichste Förderung des römischen Ablaßmarktes" gewesen seien, und wir werden ihm wohl nicht so unrecht geben dürfen, wenn er das Jubiläumsgeld für das einzige reelle Resultat der religiösen Erregung erklärt [64]).

Es ist bedeutsam, daß der Ablaß seine Zugkraft da verlor, wo jene Bewegung nicht schon vorhanden war. So kehrte der nach Norwegen entsandte Subdelegat mit leeren Händen zurück [65]); aber auch in der Schweiz entschloß sich nur Bern aus politischen Gründen, den Legaten zuzulassen, und man begnügte sich hier mit einem Jubiläum von einer Woche [66]). Andererseits hat die religiöse Agitation Raimunds sich auch rückwirkend geäußert in der Erhöhung und Verbreitung eben jenes religiösen Taumels, dem sie ihre Erfolge dankte. Es war wohl kaum zufällig, daß die Ablaßpredigt mit jener Erneuerung der Kreuzwunder, die fast stärker war als die erste Epidemie, zusammentraf.

Selbst wenig scharfsichtigen Beobachtern fiel diese Gleichzeitigkeit auf [67]); und wo das Volk nach dem ersten religiösen Rausch im vergangenen Jahre sich anfangs matter und gleichgültiger zeigte, da bedurfte es nur dieser Anregung, um von neuem den Enthusiasmus zu erwecken [68]). Wie stark derselbe gewesen, darüber würden die Geldsummen, welche in diesen Notjahren dieses Volk, das seine Reichssteuer nicht bezahlen wollte, aufbrachte, gute Auskunft geben; jedenfalls bessere, als wir sie durch die allgemeinen Versicherungen der Schriftsteller erhalten.

Wenigstens eine hierauf bezügliche Urkunde ist erhalten [69]): die Zählung des in Speier gesammelten Geldes. In dem Nürnberger Vertrage hatte man die alte Norm festgehalten und die Ablaßquote gleich dem Verbrauch einer Woche bemessen; das Volk aber hielt sich wohl kaum streng hieran; denn man fand in den Kästen außer kleinen Schmuckgegenständen 826 fl. rh. in Gold, 602 fl. in Silbermünzen nach Reingewicht; dagegen waren an großer Scheidemünze 14 Pfd. vorhanden und an einzelnen Pfennigen 108 Pfd. Dazu kommen aber noch die gewiß nicht geringfügigeren Beichtgelder, die gleich anfangs geteilt wurden.

Fast alle diese Früchte sollte nun der Kardinal durch die politischen Verhältnisse verlieren, die er selbst herbeizuführen geholfen hatte. In der ganzen Zeit hatte er mit Kurfürst Berthold in nahem Verhältnis gestanden. Mainz war für den Süden, Erfurt für die Mitte Deutschlands sein Standquartier gewesen; die beiden verkehrten amtlich miteinander, als ob das Reichsregiment, mit dem Raimund seinen Vertrag geschlossen, noch bestände [70]), und da tatsächlich die Kurfürstentage an dessen Stelle getreten waren, fühlte sich der Legat nur diesen, nicht dem Könige verpflichtet [71]). So erschien er Ende Oktober 1503 auf dem Tage zu Frankfurt, um dort seine Legation zu enden, die Erfüllung des Vertrages zu verlangen [72]). Offenbar haben sich aber hierzu die Kurfürsten selbst nicht für befugt gehalten; jedenfalls konnte der Kardinal, als er sich an die einzelnen Stadtobrigkeiten wegen der Auszahlung des ihm gebührenden Drittels wandte [73]), sich auf nichts anderes als auf den ursprünglichen Vertrag berufen. Er versprach den ihm Gehorsamen, sie gegen König und Fürsten wegen der Ablieferung des Geldes zu schützen; er schleuderte gegen jeden Verletzer der Ordnung, gegen jeden, der ohne Erlaubnis eines Reichstages und eines päpstlichen Abgesandten die anderen zwei Drittel angriffe, im voraus den Bannfluch; er suchte durch Spenden von seinem Anteil die Gemüter sich günstig zu stimmen; aber doch entschlossen sich nur wenige, seinem Ansinnen nachzugeben. Die Mehrzahl der Fürsten wie der Städte behielten bis auf weiteres das Geld zurück [74]); sie wagten es, dem mächtigen Kardinal zu trotzen. Die Furcht vor dem Kaiser paralysierte die vor dem Papst; denn die so taten, waren weit entfernt von dem fröhlichen Gefühl, dem Anshelm Ausdruck gibt, „daß Gewinn aus deutschem Schweiß gedrückt zu deutschen Bluts Verehrung dienen mußte“ [75]).

Schon auf dem Frankfurter Tage hatte Maximilian seine Gesandten gehabt [76]); vielleicht hat das mitgewirkt dazu, daß Raimund ohne bestimmte Antwort entlassen wurde. Bald darauf stellte Max an den schwäbischen Bund unter Berufung auf die ursprüngliche Verabredung die

gemessene Forderung, ihm das Jubelgeld auszuliefern[77]); als Sold des Georgsordens glaubte er diesem die richtige und ursprünglich beabsichtigte Verwendung zu geben.

Kurfürst Berthold war selbst in Ulm erschienen. Der König hat es sich später hoch angerechnet[78]), daß er trotz alles Vorhergegangenen dem zu Grabe wankenden Manne höflich begegnet sei; er konnte seinen Triumph über den größten Gegner, den er je gehabt, damit nur um so augenscheinlicher machen. Nach kurzen Verhandlungen beschloß der gesamte Bund gegen Bertholds einzige Stimme, dem Könige das Geld zu überlassen, wenn er die Verantwortung tragen wolle[79]). Wie sicher, wie entschlossen Maximilian nach diesem ersten Erfolge auftrat, zeigt das Manifest, das er nun erließ. Schonungslos enthüllt er hier die Intriguen und Winkelzüge des Legaten, die Schwäche des Reichsregimentes demselben gegenüber, und mit gemessenen Worten verlangt er die Auslieferung des Geldes. An alle Reichsstände, an alle Untertanen, selbst an die Schweizer wandte er sich mit seinem Begehren; viele fügten sich ihm, viele behielten aber auch das Geld für sich[80]).

Vergebens sandte Raimund, der sich jetzt nur noch in der Schweiz sicher glaubte, von Basel aus, wo er seine Faktoren zusammenrief, erst Drohbriefe, dann Flugschriften, endlich Bannflüche gegen den König und die Räte der Städte; vergebens versuchte er noch zuletzt die Schweizer gegen Maximilian, der schlimmer sei, als der Türke, aufzuhetzen[81]).

Jetzt, wo die religiöse Aufregung ihren Ablauf gefunden, wo die Augen aller auf die politischen Ereignisse, auf das ungeahnt rasch steigende Siegesgestirn des Königs gerichtet waren, machte er damit keinen Eindruck. Auch Julius II. fand es nicht für geraten, die Sache weiter zu verfolgen, wiewohl er seinen alten Bundesgenossen Raimund stattlich belohnte[82]). Das Geld aber hat wohl Maximilian, mochte er auch zunächst von Eifer zum Türkenkriege erfüllt sein, dazu dienen müssen, jene Siege zu erkämpfen, auf die er fortan seine Macht fester als bisher zu bauen gedachte.

Wichtiger jedoch als diese politischen Ereignisse wird die Tatsache bleiben, daß noch so kurze Zeit vor der Reformation dem deutschen Volke eine religiöse Erregung und eine religiöse Agitation, wie die hier geschilderten, ein Bedürfnis sein konnten.

Ein zufälliges Zusammentreffen läßt diesen Unterschied ermessen: unter dem Schutze Friedrichs des Weisen von Sachsen hat Raimund jene Kirche in Wittenberg geweiht[83]), an deren Türen fünfzehn Jahre später Luther seine Thesen anschlug.

STAAT UND GESELLSCHAFT IM ZEITALTER DER GEGENREFORMATION

Einleitung

Wir bezeichnen die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts und die ersten Jahrzehnte des 17. als das Zeitalter der Gegenreformation; wir deuten damit an, daß in dieser Epoche eine religiöse Bewegung das maßgebende Ereignis ist, daß die politische und gesellschaftliche Entwicklung wesentlich aus ihr zu erklären ist und in ihrem Dienste steht. Diese geistige Bewegung, die innere und äußere Wiederherstellung des Katholizismus, stellt sich als ein Rückschlag gegen die große kulturelle und religiöse Umwandlung der Renaissance und Reformation dar, welche während des vorangegangenen Jahrhunderts erst fast unmerklich Platz gegriffen, dann in beschleunigtem Tempo alle bestehenden Zustände umgewälzt oder erschüttert hatte. Diese reformatorische Bewegung setzte sich zwar auch in dem folgenden Zeitalter fort und gewann an Breite; aber sie büßte unzweifelhaft an Tiefe ein, sie sah sich auf dem geistigen wie auf dem politischen Gebiete vielfach auf die Defensive zurückgedrängt. Ihre Macht über die Gemüter verringerte sich nicht; aber sie wurde eine andere als bisher. Manche der eigenartigsten und folgerichtigsten Geistesströmungen, die aus ihr hervorgegangen waren, wurden als allzu revolutionär ausgeschaltet; sie übten lange nur im stillen Einfluß, um erst gegen das Ende der Epoche wieder zu einem starken Ferment des Protestantismus zu werden. Von dieser Entwicklung, die sich innerhalb des Protestantismus abspielte, sehen wir hier ab, um uns ausschließlich der Betrachtung des wiederbelebten Katholizismus und seinen Wirkungen zuzuwenden.

Die Gegenreformation ist eine Reaktion, in der die Kirche mit äußerster Entschiedenheit sich gegen jede Neuerung verwahrt und den überlieferten Zustand nach Beseitigung einiger augenfälliger, jedoch äußerlicher Schäden feststellt. In dem Kampf, in den sie eintritt, um ein Machtgebiet, das sie mit unerhörter Schnelligkeit verloren hatte, wieder zu erobern, entdeckt sie von neuem in sich eine Fülle von Kräften, die entschlummert schienen. Die Kirche erfaßt wieder den Zustand als Ecclesia militans als den für sie günstigeren und verlegt die Ecclesia triumphans ins Jenseits. Allerdings besteht die ganze Kirchengeschichte aus Kämpfen, und das Dogma ist immer aus der Apologetik entsprossen; in früheren Zeiten aber waren diese Kämpfe auch meistens mit einer Anpassung verbunden

gewesen. Die Ketzer haben immer die neuen Gedanken gehabt; die Kirche nahm das an, was sie brauchbar daran fand, und konnte deshalb die Gegner selber lahmlegen. Diese außerordentliche Assimilationskraft, durch die der abendländische Katholizismus des Altertums und Mittelalters die synkretistische Religion als solche geworden ist, hat ihn frisch erhalten, während die östlichen Kirchen erstarrten. Nur der Reformation gegenüber hat sie versagt, während sie sich sogar dem Islam gegenüber bewährt hatte. Ibn Roschd und Ibn Gabirol sind einflußreicher für die Gedankenwelt der Kirche gewesen als Luther und Calvin. An Versuchen einer „katholischen Reformation", einer Aneignung und Ausgleichung hat es zwar nicht gefehlt, aber auf die Dauer hat die Kirche diese immer erneuten Anläufe nach kurzem Schwanken entschieden von sich abgewiesen. Sie hat ihr Dogma und ihre Praxis am Protestantismus zwar neu orientiert, jedoch nur im Gegensatze zu ihm.

Trotzdem ist die Gegenreformation mehr als eine bloße Restauration des Mittelalters. Eine solche wäre unmöglich gewesen; denn es gehört auch zur ununterbrochenen Tradition der Kirche, daß sie ihre nächste Vergangenheit selbst in Zeiten der Umkehr nicht völlig verleugnen kann. Das Papsttum selbst hatte viel zu viel an der Förderung der Renaissancekultur teilgenommen, zu tief war die Umwandlung des Geschmacks und des Denkens in allen Kreisen der Gebildeten gegangen, als daß man den Rückweg zum Mittelalter noch hätte finden können, selbst wenn man ihn hätte suchen wollen. Die Reformation hat der Neukatholizismus abgewiesen; die Renaissance hat er aufgenommen und fortentwickelt. Nur hat er gerade ihre stärksten Impulse nicht brauchen können; sie hat ihm vielmehr eine wirkungsvolle Dekoration geliefert, bei der man doch stets einen Widerspruch zwischen Form und Inhalt empfindet.

Dies ist das Gepräge der Kultur der Gegenreformation auf allen Gebieten des Denkens und Schaffens: Die formale Kultur der romanischen Länder zeigt zwar die unmittelbare Fortsetzung der Renaissance, und durch die Gegenreformation breitet sich diese sogar erst recht in den katholisch gebliebenen nördlichen Völkern aus; aber das geistige Leben wird wiederum in Beziehung und unter die Herrschaft des religiösen Empfindens und der Kirche gebracht, weit bewußter und stärker sogar, als es im Mittelalter der Fall gewesen war. Nicht überall dringt die Kirche hiermit durch; aber die Absicht ist überall die gleiche. Es fragt sich nun, wie diese Auseinandersetzung und Verwertung, diese Mischung von Mittelalter und Renaissance im einzelnen, und zwar zunächst auf dem religiösen Gebiete selber, stattgefunden hat.

Erster Abschnitt

Die Stellung der Gegenreformation zu Bibel und Tradition

Die Renaissance und die Reformation treffen darin überein, daß sie absichtlich einen schroffen Bruch mit der historischen Kontinuität vollziehen. Sie sind Epochen einer idealistischen Geistesrichtung, indem man überall sich bemüht, nach dem Ideal einer weit zurückliegenden Vergangenheit, an dessen unbedingte Existenz man glaubt, das man wissenschaftlich rekonstruiert, dem man absolute Gültigkeit zuschreibt, die Zustände umzuformen und alle Leistungen daran zu messen. Wir erkennen zwar jetzt, daß man sich hiermit in einer Selbsttäuschung wiegte, daß jenes Mittelalter, in dem man nur eine Entstellung und Verdunklung des antiken Ideals sah, tatsächlich doch fortlebte; die historische Kontinuität tritt gerade in ihren Verleugnern für uns deutlich zutage; aber das ändert nichts daran, daß jene Überzeugung die mächtigste Triebfeder und die fruchtbarste Quelle der Energie für die Humanisten, die Künstler, die Reformatoren war. Das „ritornar al segno" Machiavellis, die Rückkehr zur ursprünglichen Quelle, von der man Läuterung und Verjüngung als einem wahren Jungbrunnen erhofft, kann als ihr allgemeiner Grundsatz gelten. Darum ist die Quellenfrage für sie so überaus wichtig. Der unerschütterliche Glaube an die Bibel und nur an sie bleibt das Fundament für die Reformatoren. Es ist nicht ängstliche Verwahrung vor den eigenen Konsequenzen, was die Reformatoren gegen die Wiedertäufer und andere Vertreter der individuellen Freiheit und der inneren Erleuchtung aufbringt, sondern die klare Einsicht, daß bei dieser „Schwärmerei" das festumgrenzte, in der Schrift vollständig enthaltene Ideal des ursprünglichen, lauteren Christentums nicht bestehen kann. Die Bibelgläubigkeit aber ist nichts anderes als das Renaissanceprinzip übertragen auf das religiöse Gebiet. Darum wohnte ihr damals auch eine ganz anders werbende und zusammenhaltende Kraft inne als selbst den Gedanken von der Freiheit des Christen und dem allgemeinen Priestertum, die mehr

im Anfang der Bewegung ihren Zauber ausübten, denen dann freilich doch die spätere Zukunft gehörte.

Demgegenüber findet die katholische Kirche in der ununterbrochenen Tradition die Quelle der religiösen Erkenntnis, die Begründung ihrer Einheit in Zeit und Raum, ihrer Wunderkraft und ihrer Verfassung. In der Kontroverse, handle es sich um Religionsgespräche, um Bekehrungsversuche, um wissenschaftliche Werke, steht darum immer dieser Punkt an der Spitze. Im Glaubensbekenntnis steht nicht „Credimus in Biblia", sondern „Credimus in unam sanctam ecclesiam Catholicam", sagt der Kardinal Hosius zu Maximilian II. in jenen langen Auseinandersetzungen, die ein besseres Bild vom Ringen zweier Religionsanschauungen und von der Gewissensnot eines ernsten Mannes geben, als die Debatten der Berufstheologen. In dem bedeutendsten und einflußreichsten Werke der Gegenreformation, den Kontroversen des Bellarmin, wird zuerst an den bescheidenen Ansätzen der Bibelkritik innerhalb des Protestantismus diesem seine eigene Inkonsequenz, also sein mangelndes Recht, sich auf die Bibel allein zu berufen, nachgewiesen, und nachher wird mit gleicher Kritik die Gültigkeit der Bibel selber auf die Tradition zurückgeführt, da ja nur diese allein über den Bestand des Kanon entschieden habe. Darum mußte auch die Kirche an der Vulgata als dem traditionellen Bibeltext festhalten. Die Canisius und Bellarmin spotten über die, welche ihre Dogmatik der philologischen Auslegung des Urtextes unterstellen, da doch die Väter so vieler Konzilien ohne alles Hebräisch und meist auch ohne Griechisch die Bibel richtig ausgelegt haben und die Kirche solche Männer doch nicht um ein paar Textkritiker willen verleugnen werde. Für die Reformation war der kecke Vorstoß Vallas gegen die Vulgata und die Bemühungen des Erasmus um den Urtext eine wichtige Voraussetzung, für den Katholizismus blieb die konservative Gesinnung der spanischen Philologen der Polyglotte von Alcalá maßgebend. An diesem geheiligten Texte fand auch die Macht der Päpste ihre Schranke, wie sich an dem Mächtigsten unter ihnen, Sixtus V., allerdings erst nach seinem Tode zeigte, als seine willkürlich veränderte Ausgabe unterdrückt wurde. Und der Organisator des neuen Lehrbetriebes, Ignatius Loyola, sprach mit gewohnter Schärfe und Klarheit nur den allgemeinen Grundsatz aus, wenn er anordnete, daß die Jesuiten zwar die Sprachen des Urtextes beherrschen müßten, aber nur um sachkundig die Vulgata verteidigen zu können. Die Entscheidung des Tridentiner Konzils zugunsten der Vulgata, später auch für katholische Exegeten ein Stein des Anstoßes, um den sie möglichst unauffällig herumzukommen suchen, war inmitten der Kämpfe der

Gegenreformation eine Klärung der Sachlage, durch die man die Grenzlinie namentlich auch gegen das kleine Häuflein gelehrter Erasmianer zog.

Das Traditionsprinzip verwies den Katholizismus auf historische Studien, denen freilich das Endziel feststand: den Nachweis zu führen, daß diese Tradition immer vorhanden, immer dieselbe gewesen, und daß nur nach dem Bedürfnis der Zeiten bald das eine, bald das andere Stück derselben schärfer hervorgetreten war. Auch in der Verwertung der Geschichte war zwar der Protestantismus vorangegangen. Der letzte schöpferische Kopf unter den Reformatoren, Flacius Illyricus, unübertroffen an Talent, Fleiß, Reinheit und Unbeugsamkeit des Charakters, freilich zugleich ein heimatloser Halbbarbar, dessen Maßlosigkeit die eigene Partei zerrüttete, hatte mit einigen Mithelfern den ersten großartigen Entwurf einer Kirchengeschichte, die Magdeburger Zenturien, gegeben. Er hatte damit beendet, was in der kühnsten Zeit des frühen Humanismus Lorenzo Valla mit seiner Streitschrift über die erlogene Schenkung Konstantins begonnen, was Luther in seinen beiden mächtigsten Revolutionsschriften fortgesetzt hatte: den Kampf gegen die historische Tradition der Kirche als eine fortgesetzte Fälschung und Verdunklung der ursprünglichen Wahrheit. Er hatte ihr eine andere Art von Tradition entgegengesetzt, indem er eine Wolke von Zeugen der Wahrheit durch alle dunklen Jahrhunderte hindurch sammelte. Die Liebe hat seinen Spürsinn hierbei ebenso angefeuert wie der Haß bei der kritischen Arbeit. Dieses Werk, das den Grundpfeiler der Kirche zu erschüttern drohte, hat die historische Tätigkeit des Katholizismus aufgerüttelt. Gegen die Zenturien der Hölle sollten, wie Filippo Neri sich ausdrückte, die Legationen der Kirche aufgeboten worden. In der Polemik der Gegenreformation sind seitdem Calvins Institutionen als System, Flacius' Zenturien als Geschichtswerk, die beiden Festungen des Gegners, die man bestürmt, während die Polemik gegen Luther und Melanchthon sich viel mehr darin gefällt, die Widersprüche aufzuweisen, deren sie sich im Lauf ihrer Entwicklung schuldig gemacht hatten — eine Kampfesweise, die freilich mehr das starre Luthertum als die beständig nach klarerer Erkenntnis ringenden Reformatoren selber traf. Gegen Flacius sucht schon Petrus Canisius mit historischen Waffen zu kämpfen; auch die erste einigermaßen kritische Ausgabe von Heiligenleben, die sein Freund Surius veranstaltete, ist bestimmt, die Schar der echten Zeugen der christlichen Wahrheit zu sammeln. Dann hat der größte Gelehrte der Gegenreformation, Caesar Baronius, sein Leben in den Dienst dieser Aufgabe gestellt. Sein Martyrologium Romanum sichtet die Überlieferung, um die Verehrung

der Heiligen und die Riten der Kirche gegen die Vorwürfe der Fabelei, die besonders populär und deshalb gefährlich waren, zu schützen. Alle weitere Tätigkeit der katholischen Kritik auf diesem Gebiete, die in dem Riesenwerk der Bollandisten ihren Gipfel erreicht, hat diesen praktischen Zweck verfolgt. Man sondert die Spreu vom Weizen, um den Weizen zu verwerten. Vor allem gibt Baronius im beständigen Hinblick auf die Zenturien, aber mit größerer Gelehrsamkeit der katholischen Kirche ihre offizielle Geschichtschreibung in einem Werk, das fortan wenigstens in Rom selber kanonisches Ansehen genoß. Es ist recht eigentlich dem Erweis der Tradition der Lehre und der Einrichtungen der römischen Kirche gewidmet. Auch hier fehlte es nicht an einschneidender Kritik. Eine Fülle eingewurzelter und liebgewordener historischer Legenden wird zerstört; nur sind es jetzt und später gerade solche, welche auch dem heiligen Stuhle unbequem waren, nicht nur die Papstfabeln, sondern namentlich die, welche zugunsten der nationalen Kirchen sprachen. Die Jesuiten haben weiterhin diese Kunst der Kritik zugunsten Roms zur Virtuosität ausgebildet. Namentlich in Spanien aber, wo diese Legenden wertvolles nationales Gut waren, war man von der römischen Geschichtschreibung deshalb nicht sehr erbaut.

Wenn die Reformation sich bemühte, das Dogma überall auf die Bibelworte zurückzuführen, dadurch aber in eine Scheinphilologie geriet, die von Geschlecht zu Geschlecht immer noch spitzfindiger und willkürlicher wurde, so erblickt hingegen der Katholizismus seine klassische Epoche in der Zeit der Kirchenväter, in die er nun auch sein gegenwärtiges System zurückzuverlegen sucht. Oft bewährt er hierbei große Gelehrsamkeit und Geschicklichkeit. Hierauf beruht vor allem der Eindruck, den Bellarmin und sein deutsches vergröbertes Abbild Gretser machten. Bellarmins Kontroversenwerk leistete der Kirche sogar noch einen größeren Dienst als das seines Nebenbuhlers Baronius, da es für die Dogmatik im ganzen wie im einzelnen den Nachweis der Gleichheit zu allen Zeiten zu erbringen suchte und das ganze Arsenal alter und neuer Argumente gegen Ketzereien mit unermüdlichem Fleiß und Scharfsinn zusammentrug. Der Protestantismus, der diesem Werk nichts an die Seite zu stellen hatte, sah mit Recht in ihm die gefährlichste Waffe des Gegners. Aber auch die Gegensätze, die im Katholizismus selber wieder im Laufe der Epoche sich herausbilden, knüpfen an die patristische Literatur an. Der Jansenismus ist seiner eigenen Absicht nach eine Renaissance der Zeit der Kirchenväter. Jansenius' Augustinus will ihr Dogma, Arnaulds Buch „de la fréquente communion" ihre Lebensführung und Kirchen-

zucht wiederherstellen. Während die Führung in den klassischen Altertumswissenschaften, die das allgemeine Interesse der vorhergehenden Periode waren, durch die Vermittlung der auswandernden französischen Philologen, der Scaliger und Salmasius, damals den protestantischen Holländern zufällt, entfaltet sich zumal im katholischen Frankreich die kirchliche Altertumswissenschaft wegen dieser ihrer praktischen Bedeutung zu hoher Blüte.

Keineswegs ist die Teilnahme an diesen Studien auf die Kreise des Klerus und der Gelehrten beschränkt. Der Begriff der Tradition als des unschätzbaren Vorzuges der katholischen Kirche durchdringt alle ihre Gläubigen; die Notwendigkeit der Kontroverse macht sich auch dem Laien fortwährend fühlbar; er will Bescheid wissen über die Gründe des Irenaeus, Augustinus und Hieronymus, um sich mit ihren Autoritäten zu decken. Baronius' Annalen sind hervorgegangen aus öffentlichen Vorträgen, die er auf Veranlassung Filippo Neris im römischen Oratorium für jedermann hielt, Bellarmins Kontroversen aus seinen Vorlesungen und Predigten in Löwen, Canisius' großer Katechismus ist auf Kaiser Ferdinands I. Veranlassung geschrieben, um den katholischen Laien das Rüstzeug der Verteidigung in die Hand zu geben. Nichts kann man der Gegenreformation weniger vorwerfen als den blinden Glauben, trotz des „Index librorum prohibitorum". In allen Konversionen, wenn sie nicht aus äußerlichen Gründen erfolgen, wird zuerst die Überzeugung von der notwendigen Einheit der Kirche wachgerufen, alsdann werden die Belege der Kirchenväter herbeigezogen; das übrige ergibt sich meist von selber.

Die Religionsgespräche werden eine Zeitlang von den Katholiken noch gefürchtet. Selbstverständlich hatte sich noch nie ein Teilnehmer für überwunden erklärt, — so etwas gab es nur in den Legenden —, aber tatsächlich hatte ihr Mißerfolg während der Reformationszeit sehr viel zum Abfall beigetragen; auch noch das Gespräch von Poissy, das große von Katharina Medici 1562 veranstaltete Rededuell, in dem die Calvinisten zuerst öffentlich auftreten durften, hat den Katholiken als ein verhängnisvoller Schritt, als die wahre Einleitung der Religionskriege gegolten. Bald aber wandte sich das Blatt. Die Kontroverse läßt sich auch diesen ihren dramatischen Schauplatz nicht entgehen. Die Katholiken feuern ihren Eifer an, wenn sie hier das Übergewicht der Gelehrsamkeit wie der Dialektik bei den Ihrigen sehen. Auch Heinrich IV. hat es sehr angenehm empfunden, als der Kardinal Perronne seinem alten Freund du Plessis-Mornay die vielen falschen Kirchenväterzitate nachwies. In Deutschland riß der Faden dieser Redekämpfe schon gar nicht ab, bis

schließlich der Beichtvater Ferdinands II., der Jesuit Becanus, der freilich auch noch andere Bekehrungsmittel besaß und riet, ein förmliches System der Konversion entwickelte, indem er für jede Sinnesart, für die Verstockten, die Lauen, die Schwankenden usw. die geeigneten Mittel angab, um sie zu überführen und zu gewinnen. Die Disputation mit den Verstockten steht an der Spitze. Sie soll man durch Gelehrsamkeit und Heftigkeit zugleich verwirren, um ihr Ansehen bei den Ihrigen zu erschüttern. Nur in Spanien, wo doch während des ganzen Mittelalters die Christen mit Moslemim und Juden öffentlich über die Grundfragen der Religion debattiert hatten, obwohl auch damals die Zwangstaufe öfters den Abschluß des Schauspiels gebildet hatte, gibt es jetzt keine Kontroverse mehr. Der Scheiterhaufen ersetzte hier jedes andere Argument. Was von spanischen Gelehrten noch nach dieser Richtung, etwa gegen König Jakob I., geschrieben wurde, war von Rom aus bestellte Arbeit zum Auslandsgebrauch.

Es war kaum zu vermeiden, daß die schriftlich fixierte Tradition allmählich immer mehr hinter die, welche in Gebrauch und festgehaltener Meinung der Kirche beruhte, zurücktreten mußte. Denn der Grundgedanke bleibt doch immer der, daß die Kirche stets ein und dieselbe lebendige Bewahrerin der göttlichen Wahrheit sei; sie besitzt jederzeit den Glauben in vollem Umfang, seine Sätze werden nur „definiert", das ist begrifflich fixiert, so oft dies nötig wird. Diese Anerkennung gerade konnte man den Protestanten nicht abgewinnen, obwohl „irenisch" gesinnte Männer von beiden Seiten her die Hoffnung nicht aufgaben, für die einzelnen Dogmen allseitig befriedigende Formeln zu finden. Als Luther auf der Leipziger Disputation zuerst die Autorität der Konzilien bestritt, war, wie Eck sofort erkannte, der Bruch unheilbar geworden. Auch als die Gesandtschaft einiger protestantischer Fürsten auf dem Konzil in Trient erschien, stellte sich doch sofort heraus, daß hier keine Vermittlung möglich war. Schon vorher hatten die oberdeutschen Bischöfe auf einer Zusammenkunft in Salzburg unter dem Einfluß des Jesuiten Jay beschlossen, daß, wenn auch eine Vereinbarung über alle Dogmen mit den Abgefallenen stattfinde und nur Lehramt und Kirchenregiment des Papstes von ihnen geleugnet werde, sie alsdann doch als ausgeschlossen zu betrachten seien.

Denn auf diesen Punkt hatte sich allerdings von Anfang an der Streit zugespitzt. Die Kirche, aus deren Gemeinschaft die Protestanten traten, war ihnen die Papstkirche, die Tradition, deren Joch sie sich entzogen, die des römischen Stuhles. Unzählige Male hat das Luther in allen Wen-

dungen ausgesprochen. So sah sich der Katholizismus schon durch die Verteidigung genötigt, die Einheit von Papst und Konzil festzuhalten und dem Papst diejenige Stellung freiwillig einzuräumen, die gegenüber den großen Konzilien des 15. Jahrhunderts bisher nur sein bestrittener Anspruch gewesen war. Über den Umfang der päpstlichen Kirchengewalt haben sich wohl auf dem Konzil lebhafte Kämpfe entsponnen; aber in der Frage des Lehramtes hat man die Schwierigkeiten nicht aufgerührt. Daß man sich in Trient selber etwas bespöttelte, der heilige Geist komme im Felleisen aus Rom, ist nur bekannter Brauch aller Kurialen; das Konzil als solches hat es eben doch für nötig gehalten, seine Beschlüsse der päpstlichen Bestätigung zu unterbreiten. Die Jesuiten am Konzil selber als Theologen des Papstes anfangs in wenig bedeutender, später in um so wichtigerer Stellung beschäftigt, haben alsdann konsequent die Unfehlbarkeit des Papstes vertreten, indem sie die Tradition der römischen Kirche als die allein maßgebende vertraten. Schon Ignatius Loyola hat seinen ausführlichen dogmatischen Brief, mit dem er versuchte, die äthiopische Kirche zur Gemeinschaft der römischen zurückzuführen, diesem Gegenstand gewidmet. Das literarische Wirken Bellarmins gipfelt in der Begründung der päpstlichen Unfehlbarkeit, die bei ihm durchaus als der notwendige Schlußstein der ganzen Traditionslehre erscheint. Die biblische Exegese, die, allerdings höchst willkürliche, kirchenhistorische Untersuchung, die praktische Erwägung, daß eine oberste Instanz in Glaubenssachen nötig sei, und daß Konzilien, die noch nicht jedes Jahrhundert einmal zusammentreten, sie nicht darstellen können, verflechten sich bei ihm zu einem dialektischen Kunstwerk, in dem alles als selbstverständlich, alles als folgerichtig erscheint, zumal die gegenteiligen Tatsachen und Äußerungen nicht übergangen, aber teils abgeschwächt, teils aufgelöst werden. Der Eindruck muß auf die Zeitgenossen ein außerordentlicher gewesen sein. Auch die Jansenisten, deren tatsächliche Wirksamkeit sich doch ganz in Opposition gegen das Papsttum vollzog, haben an der Autorität des päpstlichen Lehramts nicht gerüttelt; sie mußten sich damit begnügen, die einfache Forderung der Logik zu erheben, daß ein Irrtum in Feststellung von Tatsachen nicht auszuschließen und insoweit eine päpstliche Entscheidung reformierbar sei. Sie haben sich dabei mit Vorliebe gerade auf Bellarmin berufen, der in seinen dogmengeschichtlichen Untersuchungen, um die Richtigkeit der Entscheidungen zu retten, öfters die Richtigkeit der tatsächlichen Feststellung preisgegeben hatte. Die Position des Jansenismus war schwach, eine hartnäckige Verteidigung des letzten Forts einer gefallenen Festung; aber

auch so hat dieser Kampf die Gemüter einer Generation, die an Tiefe der Empfindung und Feinheit des Geistes von keiner anderen übertroffen wird, mächtig erregt. Die Kirche hat in diesem Kampfe, den wir als den Abschluß der großen katholischen Bewegung bezeichnen können, schwere Wunden davongetragen; sie ist aber in ihrer einmal eingeschlagenen Entwicklung nicht aufgehalten worden. Unter dem Einfluß der Jesuiten wurde der Traditionsbegriff immer dehnbarer, die Unfehlbarkeit immer persönlicher. Man kann nicht sagen, daß die ausdrückliche Verkündigung dieses Dogmas die Konsequenz der Gegenreformation überhaupt gewesen ist; denn zu mannigfaltig waren doch noch in dieser Zeit auch innerhalb des Katholizismus die Bestrebungen gewesen, aber jedenfalls entsprach sie der Ansicht ihrer konsequentesten Köpfe.

Zweiter Abschnitt

Die Philosophie im Dienste der Theologie

Schon für die alte Kirche war, als sie ihre wichtigsten Dogmen gestaltete, die Verbindung mit der Philosophie notwendig gewesen. Für das Mittelalter, als die Theologie fast die gesamte Kultur mit Beschlag belegte, war eine zuverlässige Metaphysik besonders erforderlich. Die Philosophie mußte sich freilich mit der Rolle der Magd begnügen; aber die Magd spielte oft die Herrin im Hause. Die Reformation hatte hingegen anfangs die von den Mystikern bereits begonnene Scheidung mit Energie aufgenommen. Aus der Einsicht, daß die Erkenntnisquellen durchaus verschieden seien, hatte Luther mit Heftigkeit die Vermischung dieser beiden Gebiete, die eine Fälschung beider bedeutete, verfolgt. „Die Hure Vernunft" sollte nicht mehr die Gottesgelahrtheit verführen, sich nicht mehr in den Glauben eindrängen. Und sie war doch nicht zu entbehren! Um nicht ins Bodenlose zu geraten, wurde sie doch wieder durch die Hintertür eingeführt, mißtrauisch und grollend von Luther angesehen, bereitwillig empfangen von Melanchthon, und von Calvin zwar verleugnet, aber um so systematischer ausgenutzt. Sie sollte anfangs nur zur logischen Selbstzucht dienen; aber sie lieferte bald wieder auch dem Protestantismus die wichtigsten Materialien für seinen Neubau.

Die katholische Kirche konnte auch nicht einen Augenblick daran denken, die Theologen-Philosophen des 13. Jahrhunderts, die ihr unschätzbare Dienste geleistet hatten, zu opfern. Sie mußte ihnen im Gegenteil eine neue Wirksamkeit verschaffen, wobei nur einiges an der Form und nichts am Inhalt umzugestalten war. Die Philosophie der Renaissancezeit, obwohl gänzlich unschuldig an der deutschen Reformation, war jetzt für die Kirche unbrauchbar; sie war überhaupt nur eine Episode, ein schöner Traum feinsinniger, zartfühlender Naturen, die im Zeichen Platons Christentum und heidnische Bildung hatten versöhnen wollen. Auch diese Männer waren ganz von theologischen Gesichtspunkten ausgegangen; sie wollten nichts anderes als eine Apologetik, vollständiger als jede frühere, weil sie die Einheit des religiösen Empfindens und der erhabensten religiösen Vorstellungen in allen Zeiten und bei den größten Den-

kern erweisen sollte. So erschien ihnen das Christentum als die Erfüllung einer stets gleichen Sehnsucht und uralter Ahnungen. Die Kirche hatte während der Renaissance diese Spekulationen freundlich zugelassen; man könnte sagen: sie hat die Rehabilitation der Gnosis und des Origenes, wie sie Pico ausdrücklich vornahm, gebilligt. Für eine ästhetische und human gesinnte Zeit war in einer solchen Philosophie ein vollgültiger Ausdruck ihrer besten Gedanken gegeben; aber die härtere Generation, die nun gekommen war, wußte mit ihr nichts mehr anzufangen. Die milde Stimmung gegen Andersgläubige war der ihren entgegengesetzt, und die Probleme, denen Ficinus und Pico nachgesonnen hatten, interessierten sie nicht. Was kümmerte sie noch die Theorie der genialen Persönlichkeit! Das Hauptproblem der Renaissancephilosophie, das ihr schon von der arabischen Aufklärungsphilosophie gestellt war, und das sie mit anerkennenswerter Freiheit behandelte, ist die Frage der Unsterblichkeit, die mit der Frage nach dem Wesen der Seele und des Intellekts eng zusammenhängt. Gerade mit diesen Fragen beschäftigen sich aber Reformation und Gegenreformation fast gar nicht. Ihr Glaube war wieder zu einfach, zu massiv geworden, als daß man hier überhaupt Probleme gesehen hätte. Auch die „natürliche Theologie" eines Suarez begnügt sich, hier Aristoteles zu kommentieren und ihn für den Unsterblichkeitsglauben möglichst zu retten. Auch der Zweifler Montaigne, der über nichts so viel kritische Reflexionen angestellt hat wie über das Sterben, als die bemerkenswerteste Handlung des Lebens, begnügt sich, von der Unsterblichkeit zu bemerken, daß sie die verbreitetste und nützlichste, aber durch die Vernunft am wenigsten erweisbare Annahme sei. Die Theologie jedes Zeitalters braucht ihr eigenes „caput mortuum" von voraussetzungslosen Voraussetzungen. Die Unsterblichkeit gehört zu dem anerkannten Bestande dieser Epoche.

Unablässig hatte sich außerdem die Renaissance mit der Frage der Willensfreiheit beschäftigt, das große Werk des Pico gegen die Astrologie hat sie zum eigentlichen Gegenstande. So sehr auch hierbei die religiösen Interessen überwogen, so sehr trat doch schon die theologische Begründung zurück. Hier traten Reformation und Gegenreformation die volle Erbschaft der Renaissance an; der Streit über Freiheit oder Knechtschaft des Willens und über die Prädestination wurde zum Zentralproblem des Denkens, das demgemäß auch das religiöse Empfinden aufs tiefste bestimmt. Wenn der Katholizismus je länger je mehr der Willensfreiheit ein möglichst weites Feld zu sichern suchte, so ist darin unzweifelhaft auch der Einfluß der Humanistenphilosophie zu erkennen. Eine

Weltanschauung wie die der Renaissance, die allen Wert auf Selbständigkeit und Tätigkeit der Einzelpersönlichkeit legte, mußte die Willensfreiheit proklamieren. Aber die Art, wie der freie Willen fortan hier verteidigt, dort geleugnet wird, wird immer weniger philosophisch, immer mehr theologisch. Wir mögen das auf protestantischer Seite sogar an den verschiedenen Fassungen beobachten, die Melanchthon seinen Loci gab, nicht ohne Bedauern, daß die späteren dem kühnen ersten Entwurf so wenig entsprachen; wir sehen es auf katholischer Seite aus dem Unterschiede zwischen Erasmus und Sadolet einerseits, die noch ganz als Humanisten reden, deshalb aber auch von Luther und Calvin als sophistische Schwätzer angesehen werden, und Bellarmin und Suarez anderseits, die nichts als Theologen sein wollen. Immerhin blieb das Problem im Mittelpunkt aller Interessen, und nach dem Ablauf dieser Epoche konnte die Philosophie die harte Schule der Dogmatik, in der es sich erhalten hatte, wieder zerbrechen und zum Kerne vordringen. Auch für die Philosophie der Neuzeit hat abweichend von der des Altertums das Willensproblem in immer neuen Fassungen im Mittelpunkt gestanden; sie hat dies nur der religiösen Bedeutung desselben, die sich von Augustin ab herausstellte, zu danken. Nirgends zeigt sich mehr als hier, daß die Metaphysik nur die ernüchterte Tochter der Religion ist.

Ganz vergeblich also war der Kampf des Humanismus gegen die Scholastik gewesen, der schon mit Petrarca begonnen und mit Lorenzo Valla seinen Höhepunkt erreicht hatte. Nur das schlechte Latein und das erzwungene dialektische Schema widersprachen dem guten Geschmack und wurden deshalb abgestellt. Allmählich verstummen diese humanistischen Streiter, die in den „epistolae obscurorum virorum" ein so lustiges Faschingsspiel mit der Scholastik getrieben hatten. Der letzte Bedeutende unter ihnen, der Spanier Ludwig Vives, der einflußreichste Schulmeister dieser Zeit, scheitert dabei völlig; denn der Humanismus konnte eben die großen Versprechungen, die er pomphaft angekündigt hatte, auf dem Gebiete der Philosophie nicht leisten. Der Nachzügler Petrus Ramus ist freilich noch zum Märtyrer seiner Opposition geworden. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts ist die Rückkehr zur Scholastik schon allerwärts vollzogen; Aristoteles ist wieder inthronisiert, um den Herrschersitz noch für ein weiteres Jahrhundert dank seiner theologischen Verwertbarkeit zu behaupten.

Auch ihn hatte die Renaissance neu zu erfassen versucht, indem sie seine Reflexionen über Politik und Ethik weiterspann und mit frischem Erfahrungsstoff bereicherte. Jetzt aber gilt wieder ausschließlich der Ari-

stoteles des Organon, der Metaphysik und der rationellen Psychologie. Man konnte ihn nicht entbehren, weil er noch nicht ersetzt war. So wird von neuem eine theologisierende Schulphilosophie zurechtgezimmert, im Kampf mit ihr hat die moderne Philosophie ihre Kräfte entwickelt, und doch hat sie auch in jener so viele Spuren hinterlassen. Protestanten und Katholiken haben an ihrem Aufbau gewetteifert; der Praezeptor Germaniae hat sich recht fröhlich an die Arbeit gemacht, als ihm diese Aufgabe wieder erlaubt war; der Hauptanteil ist aber doch den Katholiken zugefallen. Spanien hat auf diesem Gebiet sich zuerst als das Musterland der katholischen Reformation gezeigt; es ist die Heimat und bleibt der Hauptsitz der Neoscholastik. Hier hatte man von der eindringenden humanistisch-klassischen Bildung nur die Form entlehnt und ihre weitergehenden Ansprüche bald mit vornehmer Höflichkeit, bald mit kaltem Hohn abgewiesen. Spanisch hochfahrend hat schon der erste dieser Gelehrten, die ein ebenso tadelloses wie farbloses Latein schreiben und den einförmigen Takt der Distinktionen, aber nicht ihren Inhalt abstellen, Melchior Cano, die Italiener in der Zeit ihrer wahrhaft harmonischen Bildung wegen der Verachtung der scharfsinnigen Wissenschaft der Scholastik abgekanzelt.

Hier zeigt sich auch das Schwergewicht, welches eine wohlorganisierte Geistesrichtung ausübt. Die Universitäten und den Schulbetrieb der Wissenschaft hatte die Renaissancebildung nie völlig erobert, sie hatte sie nur diskreditiert, aber nicht gestürzt. Jetzt zeigte sich wieder die Macht der Schule, die alles, was außerhalb ihrer steht, ignoriert, die selbst, wo sie Verschiedenheiten der Meinungen erlaubt, sie sogleich in ihrem Bereich privilegiert. Von Spanien ist jedoch nicht nur die formelle Reinigung der Scholastik, sondern auch ihre etwas verbesserte philologische Begründung ausgegangen. Der Riesenkommentar zum Aristoteles, das gemeinsame Werk des Jesuitenkollegs von Coimbra, gibt hiervon Zeugnis. Vor allem hat Spanien in der Scholastik dem Thomismus zum endgültigen Siege in der Kirche verholfen; die Sorbonne, die bei mangelhaften wissenschaftlichen Leistungen als Korporation den Anspruch, oberste Richterin wissenschaftlicher Orthodoxie zu sein, nicht aufgab, hat sich gern hieran beteiligt. Nun ist zwar die Ansicht ausgesprochen und geistreich durchgeführt worden, als ob im Dogma des neuzeitlichen Katholizismus der Nominalismus des späteren Mittelalters zur Herrschaft gekommen sei, und daß dies dem Einfluß der Jesuiten zuzuschreiben sei. Wenn dem aber wirklich so sein sollte, so müßte es jedenfalls ohne rechtes Bewußtsein, ja wider Willen derer, die dies taten, geschehen sein. Allerdings ist selbst

in Salamanca dem Skotismus, der „via moderna", ein Plätzchen reserviert geblieben, und als der Fortsetzer des Baronius, der polnische Dominikaner Bzovius glaubte, Occam als Ketzer behandeln zu dürfen, hat der Einfluß der Franziskaner, die sich ihren großen Ordensbruder nicht entreißen lassen wollten, geradeso wie die Dominikaner für Savonarola eintraten, seine Entfernung durchgesetzt; aber im übrigen ist die Zeit, wo es verschiedene Richtungen gab und die Säle der Universitäten von ihren Disputationen widerhallten, wo ihre Intriguen um das Schulmonopol die Schicksale der Hochschulen entschieden, jetzt vorübergegangen. Solche Zwistigkeiten waren harmlos gewesen in einer Zeit unbestrittener Herrschaft; sie sind es jetzt nicht mehr. Im Wettbewerbe um den Vorrang der Kirchlichkeit und Verwendbarkeit war längst den Dominikanern der Preis geworden. Sie besetzten die Glaubenstribunale, sie hatten sich nicht zersplittert wie ihre alten Konkurrenten, sie hatten die Lehreinheit straff durchgeführt, der Ruhm ihres Schulheiligen überstrahlte alle anderen, in Spanien vollends gehörten sie zum nationalen Ruhm — ließen sich doch hier die Könige meistens in der Dominikanerkutte begraben. Der Thomismus besaß aber endlich noch den Vorteil, daß er als Methode recht dehnbar ist und sich mit sehr verschiedenartigem Inhalt verträgt, mit keinem jedoch besser als mit supranaturalistischen Dogmen, weil er die Realität abstrakter Begriffe erweist und doch an geeigneter Stelle den Glauben als besondere Erkenntnisquelle anerkennt. Der neue Orden der Gesellschaft Jesu, der neben den alten erbgesessenen sowieso einen schweren Stand hatte und gelehrte Tätigkeit sofort zu einer seiner wichtigsten Aufgaben machte, ist schon von seinem Stifter ebenso aus Klugheit wie aus der Überzeugung, daß Thomas die sicherste Autorität sei, auf diesen allein verwiesen worden. Trotzdem hat er gefährliche Zusammenstöße mit den Dominikanern nicht vermeiden können. So ist im Vergleich zu dem frischeren Leben des Mittelalters die Neoscholastik verödet, worüber die elegantere Form nicht hinwegtäuschen kann. Auch ihre Allmacht ist nur Schein. Sie versucht zwar wieder alle anderen Wissenschaften von sich in Abhängigkeit zu bringen und nur nach ihrer Methode zu bearbeiten; außerhalb des Kreises der Universitäten gelingt ihr dies jedoch nicht mehr, und ihr Anspruch bewirkt nur, daß in steigendem Maße der wissenschaftliche Fortschritt sich außerhalb der Hochschulen, in den Kreisen geistreicher Liebhaber vollzieht.

Dritter Abschnitt

Die Dogmatik und die Lehrstreitigkeiten

Gegründet auf die Tradition, entwickelt mit den Mitteln der scholastischen Philosophie, vertreten von klugen Köpfen, wird die katholische Dogmatik wieder zu einer Macht im Kampf der Geister. Eine ungeheure Produktion entfaltet sich von den Foliantenreihen bis zu den handlichen Katechismen; diese Abstufung ist berechnet für das Verständnis aller Bildungsklassen unter strenger Aufsicht der Zentralinstanzen. Eine solche scheint unbedingt erforderlich, um die Einheit, die jetzt im Kampf aufs strengste genommen wird, zu erhalten. Als anfangs mehr noch unter dem belebenden Einfluß der deutschen Reformation als im Gegensatz zu ihr allerwärts die religiösen Interessen erwachsen, erscheint es bereits den berufenen Bewahrern des Alten als ein Ärgernis und eine Gefahr, daß in den Kreisen feingebildeter, vornehmer Frauen, in denen sich die Unterhaltung bisher in den Bahnen des Cortigiano Castigliones, wenn nicht in denen des Decamerone bewegt hatte, die Dogmen den Stoff abgeben, oder daß gar in Ferrara und Modena die Handwerker über diese disputierten. Das selbständige Urteilen hat ihnen die neueingerichtete Inquisition bald gründlich abgewöhnt; aber das Interesse wollte man deswegen nicht abstumpfen, man wollte nur statt einer zersetzenden Debatte eine autoritative Interpretation. Und zwar geht dieser Wunsch von Laien aus, die nicht ohne Mühe die kirchlichen Oberen von der Notwendigkeit überzeugen. Entscheidend hierfür ist der Schriftenwechsel zwischen Kaiser Ferdinand I., Ignatius Loyola und dem Papst, dessen Ergebnis dann Canisius' Katechismus gewesen ist. Ferdinand hatte in seinen Staaten und in der eigenen Familie den nächsten Anlaß. So wird die Dogmatik das große Interesse auch der katholischen Kreise, wenn auch die erlaubte Dosis gewöhnlich vom Beichtvater bestimmt wird. Diese dogmatischen Rücksichten sind es, die zur Einrichtung des Index der verbotenen Bücher führen, um jenes Interesse in der vorgeschriebenen Bahn zu erhalten.

Übel empfunden wird diese Bevormundung sofort von dem Reste der Erasmianer, die sich jetzt erst als zweifelhafte Katholiken und gefährliche Berater gebrandmarkt sehen. Bei der Scheidung der erlaubten von der eigentlichen ketzerischen Literatur wird der Index immer willkür-

licher; der Grundsatz Loyolas kommt zur Geltung, der bei der Organisation der Jesuitenschule alle Bücher der Ketzer, auch wenn sie über ungefährliche Gegenstände bis zur Mathematik handelten, ausschloß; denn wenn man erst einmal den Autor liebgewonnen habe, gewinne man bald auch seine Meinungen lieb. Bald zog der Index auch das Gebiet der Ethik, in dem sich schließlich alles und jedes unterbringen läßt, in sein Bereich; und es begann jene seltsame Reinigungstätigkeit, bei der die Nonnen des Decamerone zu Edeldamen umgeformt wurden, ohne deshalb tugendhafter zu werden. Endlich hat das unablässige Zensieren und Zensurieren auch dem Geist der Schule und Partei zum Tummelplatz gedient. Wo das Distinguieren und Definieren zur Lebensaufgabe wird, wird es auch zur wichtigsten Angelegenheit, die Verstöße der anderen aufzuspüren, zu denunzieren, zu proskribieren. In dem engbemessenen Kreise der Dogmatik erlaubte sich der Professor, der auf dem Katheder und im Lehrbuch doch das Alte wenigstens einmal auf neue Weise ausdrücken will, so leicht einmal eine Extravaganz; sofort aber fahren eifersüchtige Kollegen, Orden, Korporationen zu, und der Index weist den Kühnen zum mindesten mit einem „donec corrigatur" in seine Schranken zurück. Auch die korrektesten Dogmatiker wie Suarez sind mit einigen ihrer Werke nur mit knapper Not diesem Schicksal entgangen. Schriftsteller aus der S. J., die immer gern etwas Aufsehen erregen wollen, verfallen ihm überhaupt häufig; man sehe nur in Bellarmins Selbstbiographie, wie es diesen gewurmt hat und wie er nachträglich Gelehrtenrache nimmt, weil ihn Sixtus V. indiziert hatte. Später vermerken es die Jansenisten mit besonderer Schadenfreude, wenn ihre Gegner wie der Buffone unter den Polemikern, der Pater Garasse, auch einmal den Schlingen der Indexkongregation nicht entgehen. Für die klügsten aber unter den Philosophen, die Charron, Gassendi, den großen Descartes nicht ausgenommen, wird es eine besondere, nicht ohne Ironie gehandhabte Kunst, diese Schlingen zu vermeiden. Es ging dabei zu wie bei dem kasuistischen Ehrenkodex dieser händelsüchtigen Zeit: mit einem „Wenn" entzog man sich jeder Verantwortlichkeit; die Hypothese passiert zollfrei.

Den stärksten Anstoß zu der kommentierenden und beweisenden Arbeit der Theologen hat das Tridentiner Konzil gegeben. Von den beiden Aufgaben, die es sich gestellt sah: Feststellung der streitigen Grundlehren und Reform der kirchlichen Sitten, hat es nur die erste, wobei es von Rom keine Hinderung erfuhr, vollständig gelöst. Kein Konzil hat so viel Dogmen festgestellt, so daß man wohl geradezu in der katholischen Theologie eine „vor- und nachtridentinische" unterschieden hat. Solche De-

finitionen bedeuten noch nicht einen Abschluß, sondern eher die Aufstellung fester Themata, die der Wissenschaft zur Demonstration im einzelnen überwiesen werden. Diese Theologie folgt, von den populären Katechismen abgesehen, den zwei Richtungen der Kontroverse und der Systematik. An der Spitze beider stehen Jesuiten: Bellarmin und Suarez. Von der Kontroverse sprachen wir bereits und sahen, daß sie ihre Stätte besonders in den bedrohten Ländern hat, außerdem in Rom selber, wo alle Fäden zusammenlaufen, Widerstand und Angriff organisiert werden. Spanien dagegen ist das Land der Systematik, die mit Cano beginnt und mit den Jesuiten Toledo und Suarez ihren unbestrittenen Höhepunkt erreicht.

Von Toledo meinten seine Bewunderer: Zwei Jahrhunderte würden vergehen, ehe ein ähnlicher komme; aber sofort übertraf ihn sein Ordensgenosse Suarez. Dieser erschien, so streng er sich an Thomas von Aquino hielt, in der Methode als ein kühner Neuerer, indem er eine Menge des Überflüssigen wegließ, jedes Problem auf seinen einfachsten Gehalt zurückführte und diesen dann vielseitig entwickelte. Das große Stück Rationalismus, das in Thomas von Aquino steckt und das ihn einem Luther so unsympathisch machte, hebt dieser abschließende katholische Theologe mit Vorliebe heraus. Ihm scheint die Vermischung der natürlichen und geoffenbarten Theologie der Hauptfehler der früheren Scholastik; in seinen Augen sind sie beide bei völliger Übereinstimmung der Ergebnisse doch völlig verschieden im Verfahren; aber die Offenbarung fügt dem, was die natürliche Theologie ausmacht, nichts Neues hinzu; sie gibt nur eine größere subjektive Gewißheit. Jedoch ist es nicht überflüssig, daß die Vernunfteinsichten auch im Glauben erfaßt werden; denn der Glaube ist viel leichter, allgemeiner und unmittelbarer, er ist auch dem Unwissenden und Ungebildeten zugänglich. Rationalistischer kann man wohl nicht reden; aber in Wahrheit hatte ja doch der Glaube, der von diesem Gelehrten so freundlich in die geistige Kinderstube verwiesen wird, alles vorher festgesetzt, was die Vernunft jetzt rekonstruieren soll. Die Vernunft gibt hier Ansprüche vor, die sie gar nicht ernstlich erhebt. Dieses Verhältnis wiederholt sich in dem methodisch noch tiefer grabenden Werk „de jure et Deo legislatore", in dem auf die gleiche Weise der feststehende Inhalt der christlichen Ethik und der kirchlichen Einrichtungen aus dem Naturrecht gewonnen wird. Damit hat in der systematischen Theologie ein rein formaler Rationalismus triumphiert, und dieser Vorgang ist von hoher Bedeutung auch für die protestantische Theologie und das ganze Geistesleben der nächsten Epoche gewesen.

Immerhin kommt es weniger darauf an, wie die Behandlungsart, als wie der Inhalt dieser Dogmen war. Durch die Reformation war die Rechtfertigungslehre wiederum so sehr zum Mittelpunkt aller geistigen Interessen, zum Angelpunkt des Glaubens überhaupt geworden, daß auch für den Katholizismus die Auseinandersetzung nicht zu umgehen war, obwohl die Kurie gerade hieran niemals Freude gehabt hat. Sie hat vielmehr während der ganzen Epoche diese dogmatische Auseinandersetzung lieber gehemmt als gefördert; selbst die heftigen Schritte und die parteiischen Entscheidungen, zu denen sie sich zumal während des Jansenistenstreites drängen läßt, rühren meistens aus einem Ruhebedürfnis her: man ist in Rom immer erbittert gegen diejenigen gewesen, welche den mühsam hergestellten dogmatischen Frieden stören, weil sie bald ihren Scharfsinn, bald ihre Gemütsbedürfnisse nicht beschwichtigen können, wozu sie nach römischer Auffassung gar keinen Anlaß haben. Dabei mußten je länger je mehr diejenigen verdächtig scheinen, welche von dem idealistischen Prinzip, der Rechtfertigung durch den Glauben, ausgehen; die kirchlichen Entscheidungen rücken immer weiter nach der entgegengesetzten Seite herüber. Im Kampf mit der Reformation hatten die Apologeten und Dogmatiker noch versucht, Augustin gegen Luther als den Ihrigen zu erweisen; im Kampf gegen den Jansenismus haben aber die Berater der Kurie recht eigentlich auch gegen Augustin gekämpft.

Auch hier hat der Streit immerhin Leben erzeugt, und zwar im Katholizismus zumeist mehr als im Protestantismus. Man mag die Charakterstärke, die das Luthertum aus der unwandelbaren Überzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, der Calvinismus aus der Prädestinationslehre zog, sehr hoch anschlagen; aber zum mindesten die Theologie wurde darüber starr und unbiegsam; die ziemlich schwachen Versuche, dieses Joch zu lockern, wie der des Calixtus, haben nur geringe Wirkung gehabt. Die Geschichte der protestantischen Theologie vom Tode des Flacius, des letzten, der eine selbständig erarbeitete Überzeugung vertrat, bis zum Einsetzen des Pietismus und der Aufklärung, ist deshalb die gleichgültigste Epoche der neueren Kulturgeschichte. Welche Fülle von Geist und Begeisterung, persönlichen Seelenkämpfen, bedeutsamen Wirkungen auf Staats- und Geistesleben zeigt hingegen damals die Geschichte dieses gleichen Dogmas innerhalb des Katholizismus, mag sie auch aus lauter Niederlagen derer, die nach Vertiefung des Glaubensinhalts strebten, bestehen. Es ist unmöglich, einen Hutterus wiederzubeleben, Arnauld und Pascal aber bedürfen erst gar keiner Wiederbelebung.

Luthers Rechtfertigungslehre hatte sofort in den Kreisen der gebildeten Italiener Einfluß gewonnen und behielt ihn lange Zeit bis zur gewaltsamen Unterdrückung. Der Humanismus mit seiner unbedingten Bewunderung für heroische Individualitäten hatte bisher dem freien Willen, der menschlichen Kraft und Tugend begeistert gehuldigt. Insoweit war er durch antike heidnische Ideale bestimmt; nur der scharfe Dialektiker Valla hatte die Willensunfreiheit und den Determinismus vertreten und alsbald, etwas zu kühn, ihn der Prädestinationslehre gleichgesetzt. Die herrschende platonische Philosophie aber richtete sich mit Pico gegen den Determinismus und schwärmte mit Ficinus vom Aufsteigen der Seele zu höchster Freiheit und Gottähnlichkeit. In den Kreisen Savonarolas allerdings herrschte eine dumpfe Stimmung von Sündendruck und Verworfenheit, ohne daß man über einen pathetischen Prophetenzorn hinauskam. Wohl aber machte sich gerade in edlen, aufs höchste verfeinerten und verwöhnten Geistern ein Gefühl der Unbefriedigtheit geltend. Eine wesentlich ästhetische Religiosität füllt sie nicht mehr aus; sie wollen mehr als Ficinus, der ausrief: „Endlich sind wir dahin gelangt, Gott, den man immer als gut verehrt hat, als schön zu lieben." Das Gefühl der eigenen Schwäche lähmte beständig den Flug der Seele zur Vereinigung mit der Idee, den doch die Dichter und Denker als Höchstes priesen. In den Gesprächen des Valdes mit Giulia Gonzaga findet diese weibliche Verfeinerung religiösen Zartgefühls, diese Sehnsucht nach der Stütze des Glaubens, der dem ganzen Leben erst Halt geben soll, diese Leidenschaft, auf sich selber zu verzichten, einen vollkommenen Ausdruck. Aus ganz anderer Seelenstimmung war Luthers Rechtfertigungslehre hervorgegangen; aber sie bot sich trotzdem auch diesen suchenden Seelen wie eine Lösung an. Die „Wohltat Christi" und der Glaube an sie wird ihnen ein und alles, und Michel Angelos „nessuno pensa, quanto sangue costa" unter dem Kreuzesbild wird zur Anklage gegen die falschen Propheten, die die Werke rühmen. Das persönliche Verhältnis des Gläubigen zu Christus wird durch den Einfluß der Reformation sehr verstärkt. Luthers Rechtfertigungslehre wird in den Händen eines Valdes und seiner Anhänger persönlicher, inniger, aber freilich auch viel schwächer, sie wird mit spanischer Mystik versetzt, die Erleuchtung der ringenden Seele ist wichtiger als die Schrift, die als ein bloßes Abc-Buch des Glaubens in zweite Linie geschoben wird, und die Gottgelassenheit ist das Ziel. Wir befinden uns mit dieser Rechtfertigungslehre schon ganz auf dem Boden des protestantischen Pietismus im 18. Jahrhundert. Auch Contarini, obwohl der Scholastik näherstehend als der Mystik, gehört, ohne einen un-

mittelbaren Einfluß der Schriften Luthers erfahren zu haben, seiner Gesinnung nach ganz diesem Kreise an.

Diese Richtung, die mit der ästhetischen Religiosität der Renaissance nicht bricht, sondern sie befriedigt, wird selbst von der Kurie unter Clemens VII. und in der Anfangszeit Pauls III. entschieden begünstigt, solange sie sich auf diese innerliche Erneuerung beschränkt, oder, wo sie reformieren will, dies mit der Hilfe des Papsttums und mit Schonung aller feststehenden Formen der Kirche zu tun gedenkt. Dann aber erfolgt der Umschwung, und die kirchliche Reaktion wendet sich gegen diese nächstgesessenen Gegner, die nahe daran wahren, von der Kirchengewalt Besitz zu nehmen, aufs heftigste. Die Wiederbelebung der Inquisition gilt ihnen, gilt vor allem einer Rechtfertigungslehre, bei der die persönliche Aneignung der Heilsgewißheit die Vermittlung der Kirche entbehrlich zu machen scheint. Noch gehören zwar sogar Vorsitzende des Tridentiner Konzils, Cervini, Pole, Morone, Seripando den Versöhnlichen an und haben teilweise in der Rechtfertigungslehre einen Standpunkt eingenommen, der dem protestantischen nahe genug war; durchgesetzt haben sie aber nichts und waren zufrieden, innerhalb der katholischen Kirche selber, und zwar meistens im Sinne der päpstlichen Machtansprüche, zu vermitteln. Das Tridentiner Konzil hat eine Formel aufgestellt, die als ein Muster angesehen werden darf, wie man eine Mittellinie durch Kompromisse zieht, durch sie ward zwar der Freiheit ein Raum gelassen, diese aber zugleich selber als eine Gnade Gottes hingestellt; sie erkennt zwar die Möglichkeit des eigenen Verdienstes an, aber warnt, sich darauf zu verlassen. Zugleich würdig und warm gehalten, ist diese Formel eine Förderung für das religiöse Leben im Katholizismus gewesen, nur wenn man geglaubt hat, durch eine solche Auskunft der dogmatischen Debatte ein Ziel zu setzen, irrte man sich gründlich. Die Inquisition hat es nach ihrer Restauration in Rom und ganz Italien als ihre Aufgabe betrachtet, jede dogmatische Zuneigung zum Luthertum zu verfolgen und die religiösen Selbständigkeitsgelüste gerade der höheren und gebildeten Klassen zu vernichten. Von Ochino an bis Carnesecchi sind es gerade die Begünstigten von gestern, welche ihr zum Opfer fallen.

Die dogmatische Bekämpfung jedoch orientiert sich je länger je mehr an Calvin. Noch die Anathemata des Tridentinum sind überwiegend gegen Luther gerichtet; in der Kontroversenliteratur hingegen gefällt man sich regelmäßig darin, zu erweisen, daß Luther und Melanchthon im Lauf ihres Lebens ihre Ansichten über Willen und Vorbestimmung gewechselt

und dadurch ihrer Gnadenlehre selber den Boden entzogen hätten. Wo man mit der Logik kämpft, erscheint Calvin als der einzig würdige Gegner. Anfangs, als noch Humanisten, Erasmus gegen Luther, Sadolet gegen Calvin, in die Schranken treten, wird Willensfreiheit und persönliches Verdienst stark betont. Dieser Standpunkt kann zwar nicht gewahrt bleiben, vielmehr wird später Erasmus als Pelagianer eifrig befehdet. Dennoch aber stellt sich im Kampf gegen die Reformation je länger je mehr eine Zuneigung zur Seite der Willensfreiheit und des Verdienstes heraus, während noch im Tridentiner Konzil wesentlich der Augustinismus, wenn auch in der Form, die ihm Thomas von Aquino gegeben hatte, zu Worte gekommen war. Schon der beständige Widerspruch gegen die Abgefallenen mußte dahin führen, die ihnen am schärfsten entgegengesetzte Ansicht zu begünstigen. Die bald wieder einflußreichen humanistischen Traditionen, die auch bei Melanchthon nach der gleichen Richtung gewirkt hatten, der zurückgedrängte, doch immer noch einflußreiche Skotismus, vor allem aber die kirchliche Praxis taten das übrige. Nach der anderen Seite aber zog die bisher noch immer offiziell begünstigte Dominikanerlehre, sodann in weit stärkerem Maße die rigoristische ethische Auffassung, die dem Menschen keinerlei Verdienst zubilligen kann und sich von der zu Ritus und Routine entartenden Kirchenpraxis abgestoßen fühlte; sogar die neue exakte Naturforschung, die den strengen Kausalzusammenhang der Welt lehrte, stärkte die verwandte religiöse Richtung.

So geschah es denn, daß sich im Katholizismus, noch innerhalb der vom Tridentinum gezogenen Schranken, dieser denkwürdige Geisteskampf vollzog, der dadurch noch sein besonderes Gepräge erhielt, daß der neue Gelehrtenorden der Gesellschaft Jesu in ihm die Führerschaft der einen Partei übernahm. Bellarmin hatte noch die Prädestination und die Gnade an ihrer Stelle ebenso wie die Freiheit und das Verdienst an der ihren in einer Weise begründet, daß in diesem Arsenal von Gründen und Belegen jeder später Waffen für sich fand; die Jansenisten haben sich fortwährend auf ihn berufen, während er doch noch bei seinen Lebzeiten sich für seinen Ordensbruder Molina erklärt hatte. Bellarmin, als Vertreter der Kontroverse, ging eben immer mit dem Gegner ein Stück weit, um ihn um so sicherer zu überführen, wo der Weg vom Ziele abzuweichen anfing. Wer genau las, konnte nicht in Zweifel bleiben, wohin die Neigung Bellarmins ging: Die Leugner der Willensfreiheit haben, schlimmer als alle Ketzer bisher, den Menschen unter das Tier herabgewürdigt, und die, welche Gott zum Urheber des Bösen machen, lästern ärger als die

Manichäer. Er selber freilich zieht sich mit einer Klage über die Unbehilflichkeit der Sprache aus der Verlegenheit, indem er erklärt: Der Existenz des Bösen gegenüber sei nicht von einem „velle" oder „nolle" Gottes die Rede; hier liege nur ein „non velle" vor.

Unterdessen schrieb der spanische Jesuit Molina seine geistreiche und scharfsinnige Abhandlung zugunsten der Willensfreiheit. Hier fand sich der unverfälschte Pelagianismus in philosophischer Form mit einem etwas sophistischen Bedauern, daß Pelagius nicht eine kleine theologische Abschwächung vorgenommen habe; er wäre dann nie verurteilt worden, weil dann seine Sätze auch nicht den Glauben, sondern die Morallehre und die Naturphilosophie berührt hätten. Dieses historische Wohlwollen für den Gegner Augustins war natürlich in eigener Sache gespendet. Und da der Wille einmal als ursprüngliche selbständige Kraft im Sinne des Scotus erfaßt war, wird auch seine Freiheit von Molina immer weiter ausgedehnt: es liegt im freien Willen, Gott zu gehorchen oder nicht, der Gnade zu widerstehen oder in ihr zu bleiben, der Versuchung Herr zu werden oder ihr zu erliegen. Der größte Scharfsinn wird darauf verwandt, zu zeigen, daß Gott nicht der Urheber des Bösen sein kann; die Prädestination zum Heil — die einzig zugelassene — wird auf die Präszienz zurückgeführt: Gott kennt den freien Willen derer, die sicher das Gute wählen, voraus. Von der Erlösung durch Christus aber ist immer nur beiläufig die Rede. Man könnte sie ohne wesentliche Lücke weglassen.

An dieses Werk, das selber unter der Flagge eines Thomas-Kommentars segelte, knüpfte sich alsbald der Streit der Ordenstheologen; denn jetzt glaubten die Dominikaner den Zeitpunkt gekommen, um die tätigen Nebenbuhler zu demütigen. Ein Streit zwischen Korporationen ist als solcher endlos. Der Heilige Stuhl, der die Jesuiten nicht entbehren konnte, die Dominikaner nicht verletzen durfte, wich der Entscheidung aus und glaubte zuletzt durch ein Machtgebot den Erörterungen über diese dornenvollen Fragen der Gnadenlehre überhaupt ein Ende bereiten zu können. Als ob, selbst innerhalb des Katholizismus, so etwas je möglich wäre! Gerade in den nächsten Jahrzehnten sollte der Kampf von einer anderen Seite her erst recht beginnen.

Schon zuvor hatte, unabhängig von den Dominikanern, der Augustinusmus an einer Universität von unbezweifelter Katholizität, in Löwen, einen festen Sitz gewonnen. Ihr Schulhaupt Bajus hat doch wohl einem starken Einfluß der benachbarten holländischen Calvinisten, die eben damals in der Synode von Dortrecht die strengste Gnadenlehre festsetzten, unterlegen; denn noch galt es hier, sich nicht den Vorwürfen des Gegners aus-

zusetzen. Gegen ihn hatten sich die Jesuiten ihre dogmatischen Sporen verdient; die Kurie aber hat ihn so milde wie möglich behandelt, ihn bei der Verdammung seiner Sätze nicht genannt und Raum für die Erklärungen gelassen, daß er diese Sätze teils nicht so, teils in anderer Verbindung, die auch einen anderen Sinn ergebe, ausgesprochen habe. Damit war der Weg gewiesen, auf dem man weiterhin auch nach einer Verurteilung seine Rechtgläubigkeit behaupten konnte. Ihn haben die Jansenisten notgedrungen eingeschlagen, als im Verlaufe des 17. Jahrhunderts die Gnadenlehre von neuem Stürme heraufbeschwor, die das ganze politische und geistige Leben der jetzt führenden französischen Nation in Mitleidenschaft zogen.

Das posthume Werk des Bischofs von Ypern, Jansenius, will nichts sein als eine exakte Darstellung der augustinischen Doktrin, wie sie seit Bajus an der belgischen Universität herrschte. Diese wird in den Händen der französischen Theologie, zumal Arnaulds, den die Bewunderung der Seinigen den Großen nannte, zu dem mächtigen Werkzeug, mit dem die Herrschaft der Jesuiten in der Wissenschaft und in der Praxis der Kirche gebrochen werden sollte. Hier aber sieht man, wie ungünstig bereits die Position für die Vertreter des Augustinismus geworden war; zu sehr war schon der Kampfplatz eingeengt, und durch die erste den Jesuiten günstige Entscheidung des Papstes, der fünf Sätze des Jansenius verdammte, wurde er es nur mehr. Jetzt mußte sich der Streit darauf zuspitzen, zu erweisen, daß jene Sätze nicht in Jansenius enthalten seien und nicht seine Meinung ausdrückten. So wurde er ein Kampf um die Behauptung der eigenen Rechtgläubigkeit, während er doch in Wirklichkeit ein Kampf um die Geistesfreiheit war. Denn wenigstens jenes Äußerste sollte vermieden werden, daß eine päpstliche Entscheidung nicht nur über die Rechtgläubigkeit einer Behauptung, sondern auch über das Vorhandensein einer Tatsache irrtumslos sei. Um so bewundernswerter ist es, welche Fülle von Geist und Charakterstärke für dieses Rückzugsgefecht aufgeboten worden ist. Sie traten besonders in dem Meisterwerk eleganter Dialektik und ebenso graziöser wie wuchtiger Satire, in Pascals Provinciales, hervor. Auch jener Rest der Gnade, für den man stritt, die so stark verklausulierte „gratia efficax", ist noch immer so stark, daß Freiheit und Verdienst, mag man ihnen vorher noch soviel eingeräumt haben, davor versinken. Das Bedürfnis innerer Askese, das den Menschen, der es hegt, auch nötigt, ganz auf sich zu verzichten, überwältigt sofort jedes andere Gefühl.

Im Kampf mit dem Jansenismus hat die Gesellschaft Jesu keine geistig

ebenbürtigen Kräfte mehr aufzustellen gehabt. Ihre großen Köpfe, die Toledo, Bellarmin, Molina, Suarez, gehören der vorhergehenden Epoche an; und insoweit sind die Jesuiten mehr die Verteidiger als die Angreifer; um so rücksichtsloser haben sie die Machtmittel, über die sie verfügten, in Anwendung gebracht. Unterlegen ist der Jansenismus vor allem deshalb, weil nur der gebildetste und ernsteste Teil der französischen Gesellschaft hinter ihm stand, aber keine Korporation. Nur solche bedeuten für Rom — und nicht mit Unrecht — eine dauernde Macht; der unfaßbaren und wechselnden Macht der gebildeten Meinung gewährte man höchstens einmal aus Klugheit eine kurze Ruhepause. Daß auf der Seite der Jansenisten auch die Laien wieder mitzureden wagten, machte ihre Sache ohnehin verdächtig. Dennoch hat sich die Kraft der Kirche, und nicht nur ihre dogmatische, in diesem Streit erschöpft. Der Jansenismus entartete zwar, wie gewöhnlich gedrückte Sekten, wenn sie ihren ursprünglichen Gedankenvorrat ausgegeben haben, in Schwärmerei und Kabale; aber auch die Jesuiten wurden ihres Sieges nicht froh, und das Schlimmste, was einer Kirche geschehen kann, ereignete sich: das Interesse an ihrer Dogmatik war erschöpft; übersättigt und angeekelt wandten sich die geistig führenden Kreise von ihr ab.

Kein anderes Dogma hat auf die geistige Bewegung in der Epoche der Gegenreformation annähernd so tief gewirkt wie die Rechtfertigungslehre; aber damit ist nicht gesagt, daß andere nicht ebenso starke religiöse Wirkungen auslösten; sie waren nur weniger der Gegenstand der Erörterung. Wir sehen hier ab von den Vulgärformen des Supranaturalismus, so breit die Wirkung, so kraß der Ausdruck sein mag. Die Angst vor Hölle und Fegefeuer blieb für die Massen, zu denen aber auch ein großer Teil der Gebildeten gehörte, das handgreiflichste Argument der Frömmigkeit. Ein Valdes mochte an dieser knechtischen Furcht Anstoß nehmen und statt ihrer die Ehre als den Zuchtmeister der Weltmenschen bevorzugen; er war eben ein halber Ketzer. Die volkstümliche Predigt erging sich mit Vorliebe in diesen Schilderungen. Selbst Loyola wollte im Anfang den Seinigen nur Himmelsfreuden, Höllenstrafen und Tugendermahnung als Predigtstoff zulassen, etwa wie wir es bei seinem Landsmann, dem berühmtesten Prediger Spaniens, Luis von Granada, sehen. Von wie vielen mochte es wohl gelten, was man von König Ludwig XIII. sagte, „daß er zwar keine Liebe zu Gott, wohl aber Furcht vor dem Teufel habe". Aber nicht auf solche Wirkungen kommt es an. Die supranaturalistische Weltanschauung, die das Wesen des Christentums ausmacht, war durch die Reformation nicht in ihren Grundlagen in Frage

gestellt, um so mehr aber in jenen Lehren und Sakramenten, durch die die Verbindung oder Vermischung des Himmlischen und Irdischen hergestellt wird. Auf dem Konzil wurden, ohne daß es viel Zweifel und Zwistigkeiten gegeben hätte, diese Canones festgestellt; hier hatte teils die Schule, teils das Unionskonzil vorgearbeitet. Die katholische Wissenschaft begnügte sich, sie zu kommentieren; selbst die Abendmahlslehre, die zum Gegenstand des bittersten Streites zwischen Lutheranern und Calvinisten wurde, hat sie nur wenig als Lehre mehr beschäftigt, wenn auch öfters Berengar von Tours als der eigentliche Urheber aller modernen Ketzereien bezeichnet wird. So fällt auch die Widerlegung des religiösen Rationalismus der Sozinianer und Servets nicht besonders sorgfältig aus; lieber erfreut man sich, daran zu zeigen, daß bereits Erasmus' Zweifel notwendig zu solchen Abscheulichkeiten hätten führen müssen.

Um den Heiligendienst gegenüber den protestantischen Vorwürfen recht lau als unverfänglich zu erweisen, fördert man eine größere historische Gelehrsamkeit zutage. An dieser populären Form des Supranaturalismus zeigte es sich jedoch, wie wenig die von starken Trieben bewegte religiöse Wirklichkeit in der offiziellen Theologie ihren Ausdruck findet. Denn die Belebung der religiösen Instinkte kam in den Massen gerade dem altüblichen Heiligenkultus in seiner krassen Form zugute, und zu den Massen gehören auch hier einflußreiche weltliche und geistliche Kreise. Die handfeste Bauernfrömmigkeit eines Peter Faber, des ältesten Genossen Loyolas, empfahl sich allen Ortsheiligen der Gebiete, die er durchwanderte, und achtete darauf, jedem seine gebührende Spezialität zuzuweisen. Die Verachtung der Heiligen und ihrer Reliquien galt wieder als das augenfällige Zeichen der Ketzerei und vermehrte Andacht zu ihnen als ein sicheres Zeichen katholischer Frömmigkeit. Die Anzahl neuer Heiliger wuchs zusehends; für die neuen Orden wird es ein Ehrenpunkt, daß solche aus ihren Reihen hervorgehen, und diese Promotionen bilden einen Gegenstand diplomatischer Verhandlungen und Kompromisse zwischen ihnen und der Kurie. Daß der Heilige und seine Reliquien Wunder tun müssen, ist schon für die Kanonisation Voraussetzung; ist dann die Einreihung in die Zahl der himmlischen Fürbitter erfolgt, so kommen die Wunder erst recht in Schwang. Planmäßig betreibt das der Jesuitenorden; nicht nur seine historischen Größen erhalten diese gebührende Auszeichnung, sondern da der Schulbetrieb auch Schülerheilige als Vorbilder und Fürbitter fordert, werden zwei asketische Knaben, Aloysius Gonzaga und Stanislaus Kostka, ihnen angereiht; sie erlangen eine unglaubliche Popularität und Aloysius sogar einen ausgebildeten Kultus. Neue Schutzheilige

von Städten und Ländern, wie Carlo Borromeo und Santa Teresa, treten in eine bedenkliche Konkurrenz mit dem alten.

Jetzt wie früher gipfelt die Heiligenverehrung im Mariendienst. Der leise Spott, mit dem Erasmus die Jungfrau als Erbin der Venus, war es auch nur als Nothelferin in Seegefahr, bezeichnet hatte, hat mehr als irgend etwas anderes beigetragen, seine Colloquia als Lesebuch der Katholiken unmöglich zu machen. Die leidenschaftliche Verehrung der Madonna nimmt oft einen pathologischen Zug an. Da sie nur von Übertreibungen leben kann, sucht jede nachfolgende ekstatische Nonne durch weitere Überschwenglichkeiten die Vorgänger zu überbieten. Namentlich in Spanien, dem Land der Widersprüche, verträgt sich sogar in denselben Köpfen eine rationalistische Theologie, in der sich das Wunderbare fast verflüchtigt, mit einer phantastischen Mariologie, als ob sich dort das Gemüt von der Zucht des Verstandes erholen wollte. Der schärfste Denker unter den Spaniern, Suarez, leistet hierin das Unglaubliche. Aber auch die Marienpoesie erlebt damals in der lateinischen Ode eines Jacob Balde wie im volkstümlichen spanischen Lied eine anmutige Nachblüte.

So ist denn auch das einzige Dogma, über welches bis in die untersten Schichten des katholischen Volkes noch lebhaft gestritten wird, die unbefleckte Empfängnis Mariä. Zumal in Spanien erscheint es wie eine Ritterpflicht, sie zu behaupten; für den guten Philipp III. wird es beinahe zur wichtigsten persönlichen und Staatsangelegenheit, endlich die Definiton dieses Dogmas durchzusetzen; Loyola, der überall sonst dem Konflikt mit den dominikanischen Lehren auswich, scheute ihn in diesem Falle nicht, und die Seinigen waren insgesamt Vertreter der „Purisima". Mit Behagen stellte Canisius fest, daß sogar Luther sich dieser Auffassung zugeneigt habe; hatte es doch in der Jugendzeit des Reformators die Feindschaft der Humanisten gegen die Dominikaner mit sich gebracht, daß auch sie dies taten. Der Wunsch, die Madonna als Himmelskönigin, als die milde Vertreterin jeglichen Anliegens über alles Irdische emporzuheben, waltet vor; aber auch der andere, die Mutter in ihrem Erdenleben sich zu vergegenwärtigen, ist kaum minder stark. Nicht nur die Kunst der Gegenreformation widmet sich beiden Aufgaben mit gleichem Eifer; es entsteht auch ein neuer eigenartiger Kultus, der des heiligen Joseph. Bisher war der heilige Nährvater nie besonders vorgetreten; auf den Bildern ist er eine Füllfigur und in den Mysterien oft mit einem Zug von Komik behaftet. Ich wüßte nicht, daß ihm früher eine Kirche geweiht gewesen wäre. Es war die heilige Teresa, die ihn aus dieser unverdienten Vergessenheit zog, ihn, das Haupt der heiligen Familie, den Beschützer des

Jesusknaben, den Mann, dem Maria selber zu ehelichem Gehorsam verpflichtet ist. Sie setzt es mit ihrer hinreißenden Energie durch, daß sich Spanien mit Begeisterung in diesen Kultus wirft; er verbreitet sich von hier aus in allen katholischen Ländern — erst damals wird Joseph in ihnen allen zum gebräuchlichsten Taufnamen; und da Joseph ein Handwerker war, wird er auch zum Patron der arbeitenden Klassen. Man sieht hier vielleicht am deutlichsten, wie das verstärkte religiöse Bedürfnis in dieser Epoche sich neue Symbole schafft.

Fortwährend zieht man im Kultus und im Leben das Jenseitige noch mehr als früher in das Diesseits hinüber. In Spanien, dem tonangebenden Lande, bedurfte es hierzu nicht einmal dieses Gegensatzes gegen den Protestantismus. Liegt doch hierin die eigentliche Beglaubigung und die fortlaufende Betätigung des höheren Ursprungs der Kirche und der Wunderkraft des priesterlichen Amtes! Auch der Protestantismus wollte nichts als eine Jenseitsreligion sein; aber eben darum schied er streng die beiden Welten. Erst als Luther in seinen großen Revolutionsschriften den „Character indelebilis" des Priesters und die katholische Sakramentenlehre zertrümmerte, war der Bruch mit der alten Kirche unheilbar, mochte auch die Rechtfertigungslehre im Vordergrund des dogmatischen Interesses stehen, und traten auch in ihr die sittlichen Überzeugungen am reinsten hervor. Mit aller Schärfe hat freilich nur Calvin die Scheidung durchgeführt. Der bittere Sakramentenstreit zwischen den beiden protestantischen Konfessionen dreht sich um die Frage, ob ein Rest von Mystik beibehalten werden soll, ob eine unmittelbare Heilswirkung, die doch immer ein Wunder ist, mit dem das Jenseits ins Menschenleben hineinragt, anerkannt werden soll.

Die katholische Frömmigkeit aber lebt dauernd im Wunder und von ihm; sie bedarf die beständige Gegenwart des Göttlichen und seine Wirkungen. An Wundern, die den Lauf der Natur unterbrechen, und sogar an lebendigen Wundertätern fehlt es nicht; doch sind sie immerhin nicht so sehr die Regel wie im Mittelalter, das auch am Unwahrscheinlichsten keinen Anstoß nahm. Auf sie kommt es aber auch weniger an als auf das beständige, als kirchliche Einrichtung ausgebildete Wunder. Messe und Sakramentenspendung sind mehr als je zuvor der eigentliche Inhalt des Gottesdienstes und des gesamten religiösen Lebens, das sie umspannen, das sie in allen bedeutsamen Augenblicken zu heiligen suchen, indem sie es an das Überirdische und Ewige anknüpfen. Das Meßopfer, mit Begeisterung und Leidenschaft namentlich von den deutschen Kontroverstheologen vertreten, gibt stets den Anlaß zur mystischen Spekulation;

und mehr noch als am Dogma können wir hier an den Äußerungen einzelner, wie des Ignatius Loyola, sehen, wie das Schauen der gegenwärtigen Gottheit, wie das Bewußtsein von der dem Priester innewohnenden Kraft der Weihe die Höhepunkte des religiösen Leben bildet.

Hier aber liegt kaum etwas Neues vor; neu hiegegen ist die außerordentliche Verstärkung und damit die geistige Wirksamkeit des Sakramentgebrauchs. Entscheidend wurde hierbei, daß die häufige Wiederholung der Kommunion jetzt erst, hauptsächlich durch die Tätigkeit der Jesuiten, üblich wurde. Es war dies für sie das Hauptmittel, religiösen Eifer zu entzünden; wichtiger als die Predigt selber erschien es ihnen. In keinem ihrer unzähligen Rechenschaftsberichte versäumen sie es, diese Erfolge hervorzuheben; und gewiß haben sie eben hierdurch am meisten zur Umwandlung des religiösen Volkslebens in den katholischen Ländern beigetragen. Sie kamen dabei auch in ihrer Art jenem Wunsche entgegen, den die Reformation überall angeregt hatte: der Rückkehr zum Urchristentum. Denn eben im regelmäßigen Genuß des Abendmahls, als einer Vereinigung mit der göttlichen Substanz, sehen sie dessen Eigenart. Da sie jedoch hier wie überall auf glänzende und deshalb oberflächliche Massenwirkungen ausgehen, erwecken sie auch bald die Opposition. Anfangs vereinzelt und nur durch Bedenken gegen die Verweichlichung der Gemüter erregt, bricht sie gegen das Ende der Epoche plötzlich in einem gewaltigen Sturme los mit Arnaulds Werke: „De la fréquente communion". Der Jansenismus hat diesem Buche seine Anhängerschaft in den Reihen der Bischöfe und der Weltpriesterschaft zu danken. Ein rigoristischer sittlicher Ernst, der sich nur mit tiefer Zerknirschung und Schauer vor dem Gericht, das den Unwürdigen droht, dem Sakrament und dem in ihr enthaltenen Göttlichen zu nahen wagt, waltet in dem merkwürdigen Buch, das im Stil die Eleganz des gebildeten Franzosen nicht verleugnet. Auch Arnauld will eine Renaissance; aber die Rückkehr zu dem idealen Zustand des Urchristentums ist nach seiner Ansicht der sündigen Mitwelt versperrt, nicht so zur Zeit der Kirchenväter und mehr noch der Bußordnungen; und wieder dient die gelehrte historische Untersuchung diesem praktischen Zweck. Die Bedeutung des Sakraments aber wird durch diese mystische Verherrlichung seiner Unschätzbarkeit und seiner Schauer nur noch gehoben. So oft man den Jansenisten wegen ihrer Rechtfertigungslehre die Verwandtschaft mit dem Calvinismus vorwarf, konnten sie sich hierauf berufen; die entschiedenste Form des Sakramentskultus, die ewige Anbetung der Hostie, ist von Port Royal ausgegangen.

Vierter Abschnitt

Die Mystik im Katholizismus der Gegenreformation

Die Messe ist ein mystischer Gottesdienst, die Sakramente sind als Riten festgewordene Mysterien; durch beide wurde also der Mystik im Leben der Kirche beständig neue Nahrung gegeben; aber auch den Dogmen lagen zum größeren Teil mystische Anschauungen zugrunde; die dialektische, verstandesmäßige Entwicklung ist nur sekundär, und die großen Dogmatiker haben immer das Bedürfnis verspürt, nicht nur vom Werk des Glaubens in mystischer Frömmigkeit auszuruhen, sondern auch an der Quelle dieses ihres Glaubens immer von neuem zu schöpfen. Jede Frömmigkeit, die mit Anstrengung die unmittelbare Beziehung des Menschen zur Gottheit herstellen will, wird auch den Wunsch hegen, bis zum Schauen zu gelangen, die Versenkung in die Betrachtung steigert sich ihr zur Intuition. Diese Sehnsucht, das Göttliche anschauend zu erkennen und in ihm aufzugehen, ist den verschiedensten Zeiten und Religionen gemeinsam; auch haben sich diese Formen mannigfach wechselweise beeinflußt, da nichts so leicht beim anderen verstanden wird und sich überträgt als eine Gemütsstimmung. Da es sich um ganz bestimmte, regelmäßig verlaufende psychische Prozesse handelt, besteht zwar die Geschichte der Mystik im Grunde aus lauter Wiederholungen; aber bei der engeren Beziehung, die gerade dieses verfeinerte Gemütsleben zu der übrigen Kultur besitzt, trägt doch auch wieder die Mystik jedes Zeitalters ihr eigenes Gepräge.

Die klassische Zeit der christlichen Mystik ist das spätere Mittelalter von Bernhard von Clairveaux bis Thomas von Kempen gewesen; die Reformation bedeutet auch hier eine Unterbrechung, die Gegenreformation eine Restauration und eine neue Blüte. Auf Luther persönlich haben die deutschen Mystiker in seiner Entwicklungszeit einen tiefen Eindruck gemacht und seine persönliche Frömmigkeit stark bestimmt; die anderen Reformatoren haben schon kaum eine Beziehung zur Mystik, und ihr

Werk kehrt sich jedenfalls sehr oft gegen sie. Das Erfassen des Heiles im Glauben und die Sicherheit, die es gewährt, hat wenig oder nichts mit dem Schauen zu tun. Wo sich die alte Mystik vorwagt, wie bei Schwenkfeld und Sebastian Frank, wird sie als Schwärmerei schroff abgelehnt; die Schrift als einzige Erkenntnisquelle läßt keine andere zu; und erst viel später ist vom Täufertum hüben, vom Katholizismus drüben auch dem Protestantismus die Mystik in der Gestalt des Pietismus zurückgekommen. Dagegen halten die milderen Katholiken, die Vortruppe der Gegenreformation, die den schärferen Kämpfern alsdann Platz machen. und auch Orden, wie die Kartäuser, an Tauler fest. Die offizielle Kirche hat diesen wie auch die ganze übrige deutsche Mystik außer der „Imitatio Christi" mißtrauisch angesehen, während auf der Gegenseite auch Calvin ihn schroff ablehnt. Ferner hat die Renaissancebildung auch in der Mystik dem modernen Katholizismus vorgearbeitet. Man hat wohl bemerkt, daß im 15. Jahrhundert unter franziskanischem Einfluß die nominalistische Mystik, die auf Erkenntnis Verzicht leistet und sich nur die Beschwichtigung des Willens, den Quietismus, als Ziel setzt, die frühere kontemplative Mystik, die die Tiefen der Gottheit ausschöpfen möchte, abgelöst habe. Aber jene hatte sich nur aus der Theologie in die platonische Philosophie geflüchtet. Mit feinem Gefühl für alles Verwandte hatten Ficinus und Pico die mystischen Elemente aller Religionen und Philosophien umfaßt in dem Gedanken einer Weltreligion, deren einzelne Ausstrahlungen auf eine fortschreitende Offenbarung weisen; sie hatten den kühnsten Individualismus hiermit verbunden, indem die unersättliche Persönlichkeit nicht eher Ruhe finden kann, als bis sie selber schauend Gott geworden. Der Umschlag der Mystik zur Selbstvergötterung war hier mit Händen zu greifen. Vom ganzen Florentiner Platonismus ist der Folgezeit nichts geblieben als dieser mystische Kern; auf ihn und sein Vorbild, die Neuplatoniker, aber griff man auch immer wieder zurück, wo die Mystik sich vorspiegelte, Erkenntnis zu werden. In der Gegenreformation überwiegt wieder eher die quietistische Willensmystik die hochfliegende Spekulation. Für die eine wie für die andere ist Spanien das maßgebende Land. In den Bahnen des Thomas von Aquino wandelnd, bauen Scholastiker wie Suarez die Theorie von der „visio Dei", dem Schauen Gottes, mit intimer Kenntnis der einzelnen Zustände zum System aus; aber auch die Kunst der Willensbeschwichtigung durch geeignete Zuchtmittel des Verstandes und der Phantasie wird hier von alters geübt und besaß schon seit Raimundus Lullus eine ausführliche Theorie. Schon der Hinweis auf diesen arabisch-christlichen Philosophen, den be-

deutendsten Kopf des spanischen Mittelalters, reicht hin, um den Zusammenhang mit der alten Praxis des Orients zu zeigen. Die spanische Mystik hat nie diese Züge verleugnet, mag nun selbstvergessene Ekstase oder eiserne Ruhe und kalte Entschlossenheit ihr selbstgestecktes Ziel sein. Der Zustand der „Gelassenheit" des „Dejado", das heißt der völligen Ausschaltung des eigenen Willens, wird von den Alumbrados, den Erleuchteten, durch eine planmäßige Dressur des Verstandes erreicht, gegen welche die Ansätze dieser Kunst bei den nordischen Mystikern sich wie Pfuscherei ausnehmen. Vielleicht kommt ebenfalls aus dem Orient das System der Exerziermeister, der Direktoren des Gemüts, die den Ablauf des Heiligungs- und Beschwichtigungsprozesses nach dem vorgeschriebenen Takt regeln. Jedenfalls macht gerade dieser spanische Gebrauch jetzt in der gesamten okzidentalischen Mystik sein Glück. Die Gewohnheit der Beichte, durch die der Tatbestand der Seele, wenn auch zunächst nur nach der Seite der Sünde, dem Auge des Priesters offengelegt wird, kommt dem entgegen.

Oft kehrt sich diese mystische Praxis wenig an die Kirche; jedoch nur selten nimmt sie eine ihr feindliche Richtung, sondern sie begnügt sich, Konventikel der Geheiligten und Erleuchteten zu sammeln. Geschlechtliche Verirrungen, bei denen die Inbrunst zur Brunst umschlägt und das Bewußtsein der Gleichgültigkeit jeder äußeren Handlung des Gelassenen auch die Ausschweifung legitimiert, kommen als Massenerscheinungen in der Zeit der Gegenreformation nicht vor; in Einzelfällen aber hatte die Inquisition mit solchen Irrungen oft zu tun. Die Scheidelinie aber zwischen dem zukünftigen Heiligen und dem Ketzer ist schmal, und die Inquisition, die gar nicht mystisch angehaucht war, sondern straff dogmatisch, hat auf die, welche diesen Grenzpfad wandeln, ihr scharfes Aufsehen. Nicht nur jene Schwärmer unter den Alumbrados, die im Vertrauen auf das innere Licht die Heilsmittel und die Lehren der Kirche verschmähen, verfallen ihr; auch auf visionäre Mönche und Beaten, die als lebendige Heilige und Propheten lange Zeit hindurch verehrt worden waren, legt sie des öfteren noch spät die Hand; und bei jenen Naturen, die in den Bahnen der Mystik Neues und Originelles erstrebten, wie Ignatius und Teresa, hat es an einem Haare gehangen, nach welcher Seite sich ihr Schicksal entscheiden sollte. Denn so typisch und einförmig die Mystik im ganzen sein mag, der einzelne Mystiker geht seine eigenen Wege, weil er persönliche Gotteserfahrung sucht oder seinen persönlichen Willen in seine Gewalt bekommen will, wozu ihm alles andere, und seien es die Sakramente selber, doch nur Mittel sein kann. Die Mystik ist das Aben-

teuer der Seele, und darin besteht ihr unnennbarer Reiz für ein Volk von Abenteurern, wie es das spanische war.

Mehr noch als durch die formalen Vorzüge der Neoscholastik ist der spanische Katholizismus durch die Eigentümlichkeit seiner Mystik für die Gegenreformation das Vorbild geworden. Das zeigt sich schon an dem Einfluß des Juan Valdes auf das gebildete und fromme Italien. Valdes ist der aristokratische Alumbrado, der durch das Medium der Renaissancebildung gegangen ist und aus ihr sich die ästhetische Kultur und das kritische Verhalten angeeignet hat. Denn noch mehr als seine Anlehen bei der Rechtfertigungslehre Luthers wirkt diese gedämpfte spanische Mystik in seinem Kreise der geistig Müden, der edlen Frauen und ihrer männlichen Gefolgschaft. Valdes wird das Vorbild des „Director", des fachmäßigen Seelenleiters. Er verlangt von diesem im zerstreuten Weltleben Frieden suchenden Frauen, daß sie sich unweigerlich in seine Behandlung geben, wenn sie das Ziel der Stille, das selige Gefühl: mitten im Weltleben der Welt gestorben zu sein, erreichen wollen. Die der Mystik eigene Kunst, das Innenleben zum Gegenstand der Beobachtung und Darstellung zu machen, entfaltet sich erst recht in diesen Kreisen, wo die rücksichtsvolle Behandlung der eigenen Seele — zärtlich, auch wo man sich schilt, wie man den Freund schilt — altüblich ist. Die Ekstase ist zu grobe Mystik für diese Naturen, eine innige Meditation vor sich selber und vor dem leitenden Freunde ist weit schöner. Die Neigungen und Affekte sollen ihm enthüllt werden; das ist die höhere Stufe der Beichte, der gegenüber das pflichtmäßige Bekenntnis der Sünden nur die gröbere Vorstufe darstellt. Darum ist aber auch die innere Unruhe und selbst die Anstrengung zum Glauben willkommen; sie sind Zeichen der Tiefe, die denen abgeht, welche leicht glauben, bis dann die vollkommene Mortifikation als Geschenk des Heiligen Geistes kommt, deren Zeichen die Mühelosigkeit, die heitere Stimmung und die Sicherheit gegen Versuchungen und Irrtümer ist — der Sosiego des Dejado! Und hier wird jener Unterschied der echten Askese von der falschen mitgeteilt, den später die Jesuiten auch für sich in Anspruch genommen haben: Die falsche sucht das Fleisch zu töten, die echte den Geist zu demütigen.

Valdes wurde in die Reihe der Ketzer geschoben; die Kunst der Tötung des Eigenwillens aber, die er kleinen aristokratischen Zirkeln gelehrt hatte, wird mit einer viel größeren Wucht der Leidenschaft und Phantasie, mit einer viel feineren psychologischen Berechnung und mit einem anderen organisatorischen Endzweck von dem Manne durchgeführt, der zur Hispanisierung des Katholizismus am meisten beigetragen hat,

von Ignatius Loyola. Seine „Exercitia spiritualia" ziehen die Summe aus der ganzen bisherigen spanischen Mystik, wie auch sein Verhältnis zu den Alumbrados gewesen sein mag. Neben der Mystik hat bei ihm allerdings auch der militärische Geist des spanischen Offiziers mitgewirkt. Bei ihm erst ist die Kunstlehre, das exakte Reglement, die methodische Einzelschulung, die pünktliche Buchung jeder Regung, die Unterwerfung unter den Exerzitienmeister zur höchsten Vollendung gediehen. Bei ihm erst kommt das ästhetische Element der Mystik zum vollen Wert: jeder Begriff wird zum angeschauten Bilde, das einen bestimmten Gefühlsinhalt auslöst; alle Schauer des Erhabenen werden ausgekostet. Der ethische Gehalt der früheren, besonders der franziskanischen und der deutschen Mystik, der darin besteht, das Leben Christi in Niedrigkeit, Leiden und Erhöhung gegenständlich mit durchzumachen, „die Christologie aufzulösen in das Ecce homo", wird hier energischer wie je verwertet; das Mysterium des Sakraments bringt die Anknüpfung an das übersinnliche Reale in diesen Gefühlsprozeß; die Ekstase an bestimmter Stelle mit abgemessener Zeit fehlt nicht. Dies alles ist aber doch nur Übung und Vorbereitung, man kann sagen: Geheimmittel, um die Gelassenheit zu gewinnen; was in den Übungen geschieht, hat an sich keinen Wert; kein Gelübde gilt; aber wenn durch diese Kur der Geist von den Leidenschaften befreit ist, ist er, ohne noch besonderen Neigungen nachzuhängen, disponiert zu jeder Handlung, die er von sich verlangt. Die Überwindung der Schwärmerei durch sich selbst soll hier nicht zur Kontemplation, sondern zum Handeln führen, zur Entfaltung leidenschaftsloser Energie.

Auf die Exercitia hat Ignatius seine Gehorsamsdoktrin gebaut, weil der absolute Gehorsam die Abtötung des eigenen Willens und das Opfer des Intellekts zur Voraussetzung hat. Die psychologische Berechnung ist zu oft eingetroffen, als daß man sie nicht im wesentlichen für richtig halten müßte; doch hat auch der Vorwurf eines Melchior Cano, des altspanisch gesinnten Scholastikers, nicht unrecht, der seine Landsleute vor diesem berauschenden Trank warnte, der die Männer zu Weibern, die Hähne zu Hühnern mache. Mit den Exerzitien hat zuerst Ignatius, haben nachher die Seinigen ihre Werbetätigkeit ausgeübt; durch sie haben auch die Jesuiten immer eine Beziehung zur Mystik beibehalten, da sie zu ihnen von Zeit zu Zeit wie zur Auffrischung in der ursprünglichen Quelle zurückkehrten. Zu einer weiteren Pflege der Mystik sind aber gerade sie sonst wenig gekommen; denn zu einer solchen gehört Muße und Aus-

schaltung des störenden Weltgetriebes; in eine solche Lage kam aber der Jesuit nur ferienweise.

Die Kunst der Selbstbeobachtung hat Ignatius bei sich selber gesteigert zur psychologischen Autobiographie; er gibt hier ein Muster objektiver Darstellung eines gärenden Zustandes vom Standpunkt erreichter Abklärung und zugleich die wertvollste Schilderung der Art, wie die Mystik aus dem geistlichen Abenteuer herauswächst. In künstlerischer Hinsicht ist diese Leistung noch übertroffen worden durch die Selbstbekenntnisse der heiligen Teresa, dem feinsten psychologischen Einzelgemälde, welches diese Zeit und die spanische Literatur hervorgebracht hat. Mit einer Begeisterung und Huldigung, wie sie selber in Spanien zum zweitenmal nicht vorgekommen ist, warf sich die ganze Nation, nachdem sich Teresa nur erst einmal nach den üblichen Differenzen durchgesetzt hatte, ihr zu Füßen; und nur wenige altmodische und kaustische Männer, wie der Satiriker Quevedo, empfanden es schmerzlich, daß die ekstatische Nonne dem alten Schutzpatron S. Jago, der Spanien geschaffen hatte, an die Seite gesetzt wurde, womöglich ihn verdrängen sollte. Ihre Biographie und ihre Briefe geben uns die Lösung: Die Spanier bewunderten in ihr den vollkommenen Ausdruck ihres nationalen Charakters: Abenteuerlust, kräftigen Realismus bei einer bis zur phantastischen Ungeheuerlichkeit gesteigerten Ekstase, Begabung zum präzisen, selbst witzigen Sinnspruch, die etwas hochmütige äußere Ruhe, die es verschmäht, die innere Andacht zur Schau zu tragen, während doch die geheimsten Falten des Herzens mit der Leidenschaft der Selbstzergliederung bloßgelegt werden, die Kunst geschmückter Rede, die im Bilderreichtum schwelgt und doch bisweilen auch die anmutige Naivität nicht entbehrt, vor allem aber die Glut der Hingebung an das Schauen des Göttlichen und die eigensinnige Hartnäckigkeit, mit der sie den einmal eingeschlagenen Weg verfolgt. Teresas Mystik ist wesentlich wieder spekulativ. Ihr „Weg der Vollkommenheit" ist nicht sowohl eine Theorie der Willensabtötung als eine Anweisung zur Versenkung ins eigene Innere, zum Gebet der Seele, wie der Spanier sagt, und eine Theorie der Tränen, die aus der Quelle des lebendigen Wassers als dessen Symbol aufsteigen.

Teresa ist Nonne und setzt ihr Leben daran, einen Nonnenorden nach einer neuen strengen Regel zu reformieren, mit genau so viel oder so wenig Erfolg und genau so viel Überschätzung des Erreichten, wie das in ungezählten Fällen geschehen war, seitdem man Klosterregeln gegeben hatte. Das interessantere Problem, die Mystik und die auf ihr ruhende innere Askese ins Leben der Laien zu tragen, erwuchs dagegen von neuem

in Frankreich. Dieses kam gegen das Ende des 16. Jahrhunderts erst recht in seine hispanisierende Epoche. In den wilden Kämpfen der Religionskriege gab es zwar religiöse Leidenschaft auf katholischer Seite genug — wenn auch nicht ganz so viel, als man anzunehmen versucht ist —, aber erstaunlich wenig wissenschaftliche und Gemütsvertiefung. Erst mit der äußeren Ruhe unter Heinrich IV. setzt hier die geistige Erneuerung des Katholizismus ein, und die Schriften Teresas und anderer spanischer Mystiker, wie des Juan de la Cruz, bestimmen einstweilen den Ausdruck des Gemütslebens. Dann aber wird im Laufe einer Generation Frankreich wie auf allen Kulturgebieten, so auch auf dem religiösen der Erbe der Errungenschaften der anderen romanischen Nationen und die Führerin Europas.

Entscheidend ist hier für das religiöse Empfinden Person und Wirken des Franz von Sales gewesen. Der „Doctor suavis ecclesiae" hat die Mystik sozusagen gesellschaftsfähig gemacht und in den Salon eingeführt. Denn warum sollte bei dem Volke, das die gesellige Unterhaltung aufs höchste ausgebildet hat, nicht auch der Salon seine Verklärung in einem Heiligen haben? Als Diplomat und Hofmann ist dieser „Apôtre de la cour", der in seiner Diözese aber auch den Hierarchen herauszukehren verstand, ein vollendeter Menschenkenner und ein Verehrer aller geistigen Eleganz. Seine bestimmenden Eindrücke hat er in der Jesuitenschule, und zwar in Italien, abseits der fanatischen Leidenschaftlichkeit der Liga, erhalten. Der Geschmack, wie er hier gepflegt wurde, die verbindlichen Floskeln, die klassischen Reminiszenzen, der pretiöse Schmuck der Rede, jener „zuckersüße" Stil — um sein Lieblingswort auf ihn selbst anzuwenden —, in dem ihm sogar der Kalvarienberg zur „Akademie der Liebe" wird, ist ihm zur zweiten Natur geworden. Von den Exercitia spiritualia her hat er auch die Methode der Einzel-Seelenbehandlung sich angeeignet, nur daß auch in der Frömmigkeit jede Exaltation, alle turbulenten und ungeordneten Empfindungen ihn abstoßen. Ebenso berühren ihn die dogmatischen Streitigkeiten innerhalb der Kirche nur peinlich, und er vermutet von ihnen nichts Gutes; er erblickt seine Aufgabe vielmehr darin, das katholische Herz zu erwecken, und dazu verwendet er meisterhaft den Gefühlskultus der Mystik. Darin ähnelt er ganz Valdes, nur daß er zum Unterschied von diesem jedem Anstoß ausweicht; das gesellschaftliche Medium, in dem sich beide bewegen, ist das gleiche, das vornehmer, feinfühliger, einer Stütze und eines Seelenfreundes bedürftiger Damen, und für Franz Sales persönlich ist solche Seelenfreundschaft, die er wie eine Seelenehe auffaßt, Bedürfnis. Auch ist dieser unvergleichliche Plauderer und Brief-

schreiber weit verbindlicher im Ausdruck als Valdes; selbst wenn er einer seiner Korrespondentinnen Geißelung als Mittel der Selbstzucht empfiehlt, kann er es nur mit liebenswürdigem Lächeln tun. So wird er zum Muster des Directeur, wenn Valdes nur die erste Skizze eines solchen darstellt, und alle späteren haben sich nach ihm geschult. Er hat den Typus des zugleich frommen und geistreichen Weltgeistlichen, der wie auf der Kanzel und im Beichtstuhl sich mit gleicher Sicherheit im Boudoir und auf dem Parkett des Salons bewegt, geschaffen, ein Typus, der für das französische Geistesleben bedeutsam blieb. Die Delikatesse dieser verwöhnten Gemüter läßt sich schwer befriedigen: Nicht unter 1000, sondern unter 10000 Priestern müsse man sich erst den geeigneten Beichtiger und Leiter aussuchen, meint Franz von Sales; die Person des Priesters ist also hier alles, das Amt sehr wenig.

Das Grundbuch aller französischen Religiosität, die „Philothée", ist in der Form geschmackvoller, das heißt dem Geschmack der Schule Ronsards entsprechender Kauserie eine Anweisung für Damen, mitten im Weltleben das Allerheiligste eines frommen Herzens zu hüten, „wie der Vogel ins warme Nestchen zu schlüpfen zu stiller Einkehr", und die empfindsame Unterhaltung mit dem nächsten Freunde, dem eigenen Schutzengel zu pflegen, oder dem entfernten Freunde, dem Gewissensrat, brieflich sein Herz auszuschütten. Franz Sales ist kein Rigorist; eine „bescheidene Heiterkeit" ist die Stimmung einer frommen Seele, und zu ihr gehört auch „das Vergnügen, das man in einer angenehmen Konversation aus den frivolen Anlässen zieht, die die menschlichen Unvollkommenheiten uns liefern, vorausgesetzt, daß es mit der Menschenliebe besteht". Er lehrt seine Schülerinnen auch nicht einen harten Seelenstreit bestehen, sondern die Neigung zu den läßlichen Sünden zu bekämpfen, die die Seele nicht töten, aber die Frömmigkeit verderben. Hierzu gehört die Beobachtung des kleinen Alltagslebens, die innige Meditation, die Dämpfung aller Empfindung, selbst der für empfindsame Frauen so gefährlichen Freundschaft, damit sie nicht die Farbe der Leidenschaft annehme. Denn die Gelassenheit, vermöge deren der Fromme das Weltleben mitmacht, ohne ihm anzugehören, ist auch sein Ziel.

Mit stärkeren Tönen spricht bei ihm die Mystik in dem unmittelbar an die spanischen Meister angelehnten Buch über die Gottesliebe. Auch hier hat er die Frauen, Nonnen des von ihm gestifteten Ordens der Visitandines, im Auge, nicht etwa, wie es anfangs scheint, Männer. Hier geht die Betrachtung der göttlichen Liebe wieder bis zur schwärmerischen Kontemplation, die Stufenfolge des Gebets bis zur Ekstase, dem „Sterben

in Liebe, wie die Madonna gestorben"; und wie bei Loyola gipfelt der Zustand des Geistes in der völligen Resignation und Indifferenz, so daß der Indifferente wie eine Wachskugel in der Hand Gottes ist — der „Kadaver" ist zu militärisch-unästhetisch —, die jeden Eindruck empfängt, indem er ein Herz besitzt, das ohne Wahl zu allem gleichmäßig disponiert ist.

Franz Sales hat das Glück gehabt, daß sich später die streitenden Parteien gleichmäßig auf ihn beriefen. Die Jesuiten sahen mit Recht in ihm Geist von ihrem Geist, aber ebenso behaupteten die Jansenisten, seine wahren Erben zu sein, wie denn die Mère Angelique eine seiner nächsten Freundinnen war. Jedenfalls ist ihm vor allem die Verfeinerung des französischen Lebens im 17. Jahrhundert zu danken. Seine Gottesminne mag uns bald zu süßlich, bald zu forciert scheinen; aber er besaß und lehrte die Tugend der Höflichkeit des Herzens, und ihm ist es zu danken, daß man sich im Frankreich des 17. Jahrhunderts immer in guter Gesellschaft bewegt, während man damals in Deutschland fast nur schlechte findet.

Die allgemeine Romanisierung der katholischen Kultur in Deutschland äußert sich auch in seiner Mystik. Ihr bedeutendster Vertreter, der erst erst gegen das Ende der Epoche auftritt, Angelus Silesius, steht wieder unter dem spanischen Einfluß. Die Spekulation wagt bei ihm einen Flug, des des dichterischen Ausdruckes bedarf; seine Prosa ist dagegen dürftig und verbissen. Es ist nicht eigentlicher Pantheismus, den er auf diesem Wege gewinnt, denn Gott und die Kreatur wurden streng geschieden, sondern ein absoluter Idealismus, der bis zum Nihilismus geht, indem ihm das „Etwas" als solches verhaßt ist und er bei dem Suchen nach einem „Übergott" durch lauter Negationen bis zum „Nichts" getrieben wird, das ihm das Absolute als solches ist. Aus dieser Spekulation, die über alles Wirkliche und Mögliche hinaus ins Leere strebt, ergibt sich wieder mit Notwendigkeit als praktisches Resultat der Quietismus, die Aufhebung des Ich; denn „Ichheit" ist der Fluch des Teufels, der vor Gott stünde, wenn er sie aufgeben könnte; und mit dem „Ich" fällt auch das „Etwas" dahin. Die „Nirwana", sagen wir jetzt, ist das Endziel. Wie aber die Mystik sich immer in der Antinomie bewegt hat, daß sie das Erhabene abwechselnd bald in der unendlichen Klarheit und der Entäußerung der Seele, bald in ihrem unendlichen Wert sucht, so wird dieses „Ich" doch alsbald wieder auf die höchsten Höhen der Phantasie erhoben: die Gottheit selber hängt in ihrer Existenz notwendig mit ihm zusammen, ihr farbenloses Meer müssen erst die Strahlen dieses Ich malen; der Abgrund des Menschen ruft dem Abgrund Gottes.

So ist denn tatsächlich die Mystik in den alten Orient, in dem sie sich instinktiv oft zu bespiegeln suchte, zurückgekehrt. Die katholische Mystik hat in Angelus Silesius wohl ihr Letztes gesagt, und man mag sich bei ihm nochmals verwundern, wieviel die Kirche, die gegen jede Abweichung im Dogma eifersüchtigen Argwohn hegte, der Mystik durchgehen ließ. Dieser verwegene Stolz schmeckt freilich stark nach der Ruhmredigkeit des Bettlers, und diesen Titanen wird bei ihrer Gottähnlichkeit immer bange. Eine tiefe Unbefriedigung lauert, wie hinter jedem ziellosen Streben, hinter aller spekulativen Mystik; die Gewaltsamkeit der Empfindung selbst verrät ihre Schwäche; denn der Rausch ist keine Kraft. Der Quietismus der Selbstbeschwichtigung freilich hat wohl vielen dauernden Frieden gewährt; aber das Opfer war groß, und es erscheint zweifelhaft, ob die, welche sich so verloren, sich selber fanden.

Die Protestantische Mystik, die uns hier nicht beschäftigt, erscheint im Vergleich zu der reichen Entfaltung der katholischen nur wie ein Nebenzweig, obgleich es zu viel gesagt ist: „Der Mystiker, der nicht katholisch wird, ist nur Dilettant." Sie kommt vom Täufertum her, und schon die Reformatoren haben diese Verwandtschaft desselben mit dem Katholizismus erkannt. Als dann mit dem Pietismus mystische Frömmigkeit und Spekulation im Protestantismus selber Boden gewannen und dazu dienten, das harte Dogma aufzuschmelzen, ist das nicht ohne Einfluß des katholischen Geisteslebens geschehen. Das aber liegt außerhalb des Kreises unserer Betrachtung.

Bei allen Konfessionen gleichmäßig zeigt sich in dieser ganzen Epoche die Kehrseite supranaturalistischer Mystik, die Angst vor Magie und Hexenwesen. Völlig ausgebildet im 15. Jahrhundert von den Dominikanern als die letzte Form der Ketzerverfolgung, gemischt aus allen trüben Elementen volkstümlichen Aberglaubens, schmutziger Phantasie, willkürlicher Spekulation und dumpfen kirchlichen Fanatismus', setzen die Hexenprozesse ein, nachdem sich durch Zusammenwirken kirchlicher und staatlicher Autoritäten ein eigenes Strafrecht für sie ausgebildet hat. Der robuste Teufelsglauben Luthers, die haßerfüllte Atmosphäre des konfessionellen Streites und sogar die von Abenteuerlichkeit nicht freien Ansätze der Naturwissenschaft verstärkten alsdann das bange Gefühl der Teufelsnähe; die Welt gerät wieder in den absurden Dämonismus des späten Altertums hinein, und das Gefühl dieses Unbehagens, der Bedrohung durch unfaßbare Mächte, ebenso wie die gemeine Blutgier, entlädt sich in wahnwitzigen Verfolgungen. Selbst Köpfe wie Bodinus können sich dem Wahn, umlagert zu sein von diesen unheimlichen Ge-

walten, nicht entziehen; die Reste humanistischer und der Beginn naturwissenschaftlicher Aufklärung, wie sie durch Johann Weier vertreten sind, vermögen einstweilen nichts; die aufgeregte Leidenschaftlichkeit muß sich austoben: man kann bemerken, daß die schlimmsten Hexenbrände immer in Augenblicken großer Niedergeschlagenheit oder unruhiger Spannung, die sich irgendwie entladen will, eintreten. Spanien, wo die Ketzerbrände die Hexenbrände nicht aufkommen lassen und wo etwas orientalische Magie von alters her ein ziemlich milde beurteilter, vornehmer Sport war, bleibt von dieser Seuche ziemlich frei; in England setzt sie nur zeitweilig ein, als König Jakob, der schon durch seine schottische Herkunft mit Dämonenfurcht belastet war, seine geschwätzige theologische Gelehrsamkeit auch auf dieses Gebiet erstreckt. Der Haupttummelplatz des Wahns und der Verfolgung bleibt Deutschland; Frankreich behält dagegen schon von der Zeit der Jungfrau von Orleans her auch jetzt die Eigentümlichkeit, daß Strafprozesse zum Behuf politischer Rache diesen bequemen Vorwand nehmen. Dabei sind die eigentlichen Hexenprozesse immer gegenstandslos gewesen, während der altübliche Liebeszauber namentlich in vornehmen Kreisen im Schwange und, wenn er sich nicht mit Giftmischerei verband, straflos bleibt. Mit erlaubter „weißer" Magie hält auch die religiöse Mystik im weiteren Verlauf des 17. Jahrhunderts gern Fühlung, da es doch zu verlockend war, den Schleier des Geheimnisses auch nach dieser Seite etwas zu lüften.

Fünfter Abschnitt

Die Askese in der Gegenreformation

Mit der Mystik hat von jeher die Askese eng zusammengehangen, da ja die ἄσκησις in altem Sinne nur eine Vorbereitung, eine Übung ist, um den Geist geschickt zur Aufnahme des Göttlichen zu machen. Aber ebensooft ist die Askese auch ihren eigenen Weg gegangen und hat einen Wert für sich als eines der mächtigsten christlichen Sittenideale beansprucht. Auch die protestantische Ethik hat, wie wir jetzt klarer als früher einsehen, diesen Boden der Askese nicht verlassen, sondern sie durch eine Verinnerlichung nur noch reiner zu gestalten gesucht, damit sie das ganze Leben auch des Laien erfasse und bestimme. Aber die schroffe Wendung, die diese Protestanten gegen das bevorrechtigte Verdienst der außerweltlichen Askese und gegen die Aussonderung eines berufsmäßig asketischen Standes nahmen, mußte doch auch einen starken naturalistischen Einschlag in dieses Gewebe bringen. Die Moral, die sich selber immer so einfach und selbstverständlich dünkt, ist eben unter allen Gebilden der Kultur das komplizierteste. Der Spott Luthers über alle Gelübde, die den Sinnen zumuten, was sie doch nicht halten können, hat ebenso wie seine Zornesworte über die Nichtigkeit aller Werke in der Praxis meistens als eine Entfesselung des natürlichen Lebens gewirkt, wie verderbt dieses auch dem Glauben scheinen mochte; und die kalte, entschlossene Art, wie der Calvinismus vermöge der Prädestinationslehre genau dieselbe Stimmung der Gelassenheit hervorbringt, die Calvins Pariser Studiengenosse Loyola durch die Mystik wachrief, bedeutet praktisch, daß diese innere Askese auf die geschäftsmäßige Wirksamkeit in der Welt und auf das Geldverdienen als Pflicht verwiesen wird.

Von geringerem Belang ist es, daß die von jeder geistigen Revolution unzertrennliche Zügellosigkeit einzelner durch die Lehre Luthers von der christlichen Freiheit verstärkt wurde. Niemand hat das lauter gescholten als er selber: und alsbald lieferte auch Melanchthon eine zwar nicht asketische, aber hausbackene praktische Moral durch die Anwendung der ciceronischen Pflichtenlehre auf die überlieferte christliche Sitte der Schule

und dem Leben als Antidoton. Calvin hatte von vornherein mit einem System von Zuchtmitteln, wie es keine noch so asketische Zeit den Laien zu bieten gewagt hatte, jede Hinneigung zum Libertinismus mit Stumpf und Stiel ausgerottet. Die Katholiken ließen es sich nicht entgehen, auf die Zuchtlosigkeit der Protestanten, die sie mit Luthers eigenen Worten belegen konnten, hinzuweisen, obwohl es bei ihnen in Bayern, den geistlichen Fürstentümern usf. fast am schlimmsten bestellt war, und das breite Tagesgezänk der Konfessionen ging über diese Oberfläche des Lebens hin und her bis zum Ekel, indem jede Partei der anderen die größere Verwahrlosung der Sitten zuschob und wechselweise das Vorhandensein oder den Mangel der Askese dafür verantwortlich machte.

Die Abwendung des Protestantismus von der Askese erweckte nun aber innerhalb des Katholizismus auch die stärkste sittliche Gegenwirkung, so daß auf diesem Gebiete die Gegenreformation, weit mehr noch als auf dem des Dogmas und der Mystik, ihre Kraft gezeigt hat. Leugnete Luther die Möglichkeit des asketischen Tugendideals, so schien es eine schlagende Widerlegung, dieses in der Wirklichkeit aufzuweisen. Zumal in den romanischen Ländern hatte dieses Ideal nie an Kraft eingebüßt; die vergeblichen, aber fortwährend erneuten Anläufe, durch eine immer genauere Fassung der Regeln es zu verwirklichen, hatten sich auch während des 15. Jahrhunderts fortgesetzt; der Observantismus geht damals von Italien aus und macht seinen Weltlauf; die spanische Reform vom Ende des Jahrhunderts ist wesentlich asketisch, wie sie auch von einem zum Kirchenfürsten erhobenen Bettelmönch, dem Kardinal Ximenes, ausging. Alle üblen Einzelerfahrungen mit Mönchen und Nonnen und aller Spott von Novellisten und Satirikern, der sich daran knüpfte, hatte das asketische Ideal nie zu erschüttern vermocht, da ja ein Ideal überhaupt durch den Kontrast mit der Wirklichkeit eher noch bekräftigt als widerlegt wird. Jeder gottbegeisterte, über die gewöhnlichen menschlichen Schwächen hinausragende Asket war doch sofort bei den romanischen Völkern wieder der allgemeinen Bewunderung und des Einflusses sicher. Die Renaissancebildung selber mit ihrer Begeisterung für große unabhängige Individualität hatte schon seit Petrarca den Asketen, wie einst das Altertum den Zyniker, unter ihre Idealgestalten eingeschlossen.

Die Askese der Gegenreformation ist nur die gerade Fortsetzung der früheren. Sie will und darf nichts anderes sein. Wenn die Reformatoren die Askese als eine spätere Abirrung, die der Urkirche fremd war, erklärten, so gibt man sich hier die größte Mühe, sie zurückzudatieren. Nicht ungeschickt sucht Canisius den Täufer Johannes für die Askese zu

retten; das Zölibat wird so hoch wie möglich hinaufgesetzt, und Bellarmin hat Mühe, wenigstens die Heißsporne zurückzuweisen, die es überhaupt als „jus divinum" erklärten. Selbst Suarez vertritt die Fabel von der Stiftung des asketischen Ordens der Karmeliter durch den Propheten Elias, dem als Stifter ihres Ordens die heilige Teresa eine schwärmerische Verehrung weihte, und man vermerkte es namentlich in Spanien sehr übel, daß Baronius seinem kritischen Gewissen gemäß in der offiziellen Geschichtschreibung der Kirche diese Ansicht bekämpfte. Aber gleichviel, ob die Askese als uralt angenommen ward, so ist sie doch in jedem neuen Vertreter als ein unerhörter Sieg menschlicher Kraft und göttlicher Gnade der Bewunderung sicher. Wie der Heiligendienst überhaupt sich aus antikem Heroenkult bereichert hat, so bleibt als der berückende Zauber, den die Askese ausübt, das heroische Abenteuer, dem droben der Himmel und hier der Altar als Lohn winkt, von dem man Legenden, Tragödien und Romane schreiben kann. Niemand hat das anschaulicher geschildert als Ignatius Loyola in seiner Lebensbeschreibung. Und wie der sentimentale Roman unmittelbar der Mystik entstammt, so treibt die heroische Literatur ihren starken legendarisch-asketischen Nebenzweig von den großen spanischen Dramatikern an zu Camus, dem Freunde des Franz Sales und Schöpfer des christlich-heroischen Romanes, bis zu Corneille und den Dichtern des Jansenismus. Das Schuldrama der Jesuiten, die wichtigste Verwertung der Literatur zu religiösen Zwecken in dieser Zeit, lebt vollends von diesem Geiste.

Das Neue, was die Askese der Gegenreformation bringt, ist, daß sie sich viel stärker als früher den Aufgaben des praktischen Lebens zuwendet und daß sie diese Aufgaben im Verlauf der Zeit stärker spezialisiert. Dieser Unterschied zeigt sich besonders, wenn man die älteren und die neu gestifteten Orden miteinander vergleicht.

Beim Ausbruch der Reformation wurde die Verwahrlosung des Ordenswesens überall, außer vielleicht in Spanien, sichtbar. Die Beschwerden wuchsen, da man maßlose Mittel für Einrichtungen, die ihrem Zwecke Hohn sprachen, vergeudet sah. Damals hat der römische Stuhl sehr ernstlich daran gedacht, die Überzahl der Orden einzuschränken und den Rest unter strengere Aufsicht zu nehmen. Pläne dieser Art sind gerade von streng konservativer Seite an der Kurie ausgearbeitet worden, und einige ganz verwahrloste kleinere Orden sind als Opfer gefallen. Aber selbst in Deutschland und selbst wenn ein Kloster von seinen Insassen verlassen war, zeigte sich eine fast unüberwindliche Schwierigkeit, es ganz aufzuheben oder gar einem konkurrierenden Orden zuzuweisen. Bald erkannte

man, daß die Zaghaftigkeit überhaupt nicht angebracht sei und daß es weit besser sei, diese Streitkräfte der ecclesia militans zu entfalten als sie rückwärts zu konzentrieren. Auch die alten Orden reformierten sich; die Benediktiner wurden durch den Abt Cortese von San Giorgio in Venedig wieder stärker auf die gelehrten Studien hingewiesen; Monte Cassino folgte bald nach, und in Frankreich bereitete sich seit dem Anfang des 17. Jahrhunderts die Glanzzeit derselben in diesem Orden vor, der immer über die reichsten Mittel zu verfügen hatte. Die Dominikaner, die an ihrer gefürchteten Stellung als Inquisitoren nichts einbüßten, gelangten zu noch strafferer Organisation und wachten mit Eifersucht über ihrer Stellung als Hüter des reinen Dogmas und der orthodoxen Scholastik; die Augustiner, unter denen noch eine Zeitlang der Geist ihres größten Ordensbruders spukte und denen das Schicksal der völligen Aufhebung drohte, suchten bald diese Erinnerungen durch vollkommene Ergebenheit auszulöschen; die Franziskaner, deren wissenschaftliche Bedeutung einschrumpfte, empfingen durch den Wettbewerb mit den Jesuiten doch neuen Anstoß zur praktischen Tätigkeit, namentlich in den Missionen. Dieser bisher volkstümlichste Orden hatte im Beginn der Gegenreformation eine Krisis durchzumachen gehabt. Eine winzige Kleiderfrage gab den Anlaß zu einer Spaltung; vornehme Damen nahmen sich der unterdrückten Träger der spitzen Kapuze an, und durch sie kam der neue Kapuzinerorden in enge Beziehung zu Valdes' Mystik und Rechtfertigungslehre. Es schien, als ob sein General, der beliebteste Prediger Italiens, Ochino, dieser Richtung auch die Wirksamkeit in den Volksmassen, die ihr bisher fehlte, geben sollte. Seine Katastrophe gab das Signal zur scharfen Reaktion gegen die italienischen Halbprotestanten. Ochino selber, einer der redlich Suchenden und deshalb Eigenrichtigen, geriet immer weiter nach links. Sein Kapuzinerorden aber, der auch weiter vor allem die volkstümliche Predigt pflegte, blieb in den Bahnen der alten Askese.

Völlig Neues in die Askese bringt erst Ignatius Loyola. Der Reiz des Abenteuers, als irrender Ritter der Askese durch unglaubliche Taten sich die Heiligenglorie zu erwerben, hatte ihn zuerst angespornt; wie irgendeiner hatte er es mit den Kraftproben ernst genommen; aber die Mystik hatte ihn doch schon damals weit stärker bestimmt. Als er zur Tätigkeit, die ihm ein höheres Ziel als die kontemplative Vollendung des Gemüts ist, überging, sah er, daß die äußere Askese hierzu eine schlechte Vorbereitung sei, daß sie mehr Kräfte verbrauche als leihe, und daß sie die Biegsamkeit und Vielseitigkeit des Geistes, wie er sie für die Seinigen

brauchte, nur lähme. So läßt er sie denn zwar in ihrem Werte für andere Orden bestehen, schiebt aber ihre peinliche Einübung für den seinen beiseite. Die Keuschheit wird als selbstverständlich vorausgesetzt, und die unendlichen Vorsichtsmaßregeln, die doch nichts nützen, wenn der Wille nicht da ist, kommen in Wegfall; die Armut als persönliche Besitzlosigkeit schließt die reichliche und rationelle Lebenshaltung der gebildeten Stände, die Ignatius sogar mit militärischer Exaktheit erzwingt, nicht aus. Die Askese reduziert sich also auf den Gehorsam. Dieser baut sich auf der Indifferenz auf, die ihrerseits durch die mystische Bearbeitung des Willens erreicht wird. Der Gehorsam allein wird jetzt als die höchste aller Tugenden überschwenglich gepriesen. Das also ist auch innere Askese, aber wie verschieden von der des Calvinismus! Durch eine solche Schulung des Willens, die mit einer vielseitigen, der Renaissancekultur entlehnten, zu kirchlichem Zweck zurechtgemachten Bildung Hand in Hand geht, wird der Jesuit brauchbar zu den vielseitigsten Aufgaben. Es möchte ein Rätsel scheinen, wie man einen Menschen zum willenlosen Werkzeug der Vorgesetzten, und zwar durch eigenen Entschluß, machen und von ihm zugleich eine virtuose Schulung mannigfaltiger Talente und persönliche Entschlußfähigkeit verlangen kann; jedoch löst jede moderne Militärerziehung dieses Rätsel. Wie schwer es trotzdem geistlichen Personen war, die Gehorsamspflicht zu erfüllen, davon redet selbst die Geschichte der Gesellschaft Jesu auf jedem Blatt.

Durch diese vergeistigte Form der Askese bewährt sich die Gesellschaft Jesu als der Orden der gebildeten Neuzeit. Zuchtmittel, äußere Zeichen der Knechtschaft, wie sie rohere Zeiten nötig hatten, kann sie nicht brauchen; die Entlassung, die jedem Unbrauchbaren oder Widerspenstigen droht, vermag solche zu ersetzen. Neu aber ist es auch, daß dieser Orden zunächst der Tat und nicht der Beschauung dienen will. Auf praktische Betätigung ist mit einer logischen Konsequenz sondergleichen jede Maßregel der Verfassung der Gesellschaft Jesu berechnet. Sie wird auch das Ziel der meisten neuen Orden oder Kongregationen; nach ihr richtet sich dann die Lebensführung, die Regel der Mitglieder. Diese Brüder und Schwestern haben nicht nur einen geistlichen Stand, sondern auch einen Beruf in der Welt; statt des „amor divinus" wird die Caritas Mittelpunkt ihres Trachtens. Ein Beruf erfordert auch eine Spezialisierung. Hiervon weicht der Jesuitenorden allerdings grundsätzlich ab. Sein Stifter hat ihn als fliegende Truppe der Kirche gedacht, der sich an keine feste Aufgabe binden dürfe, sondern überall, wo man seiner bedarf, helfend beispringen soll; aber auch er kann sich bald einer

größeren Seßhaftigkeit und der Spezialisierung wenigstens einiger Fächer nicht entziehen. Die stets beabsichtigte Missionstätigkeit und die ihm rasch zufallende Schultätigkeit bringen das mit sich. Die anderen neuen Orden sind von vornherein auf Einzeltätigkeit gerichtet; in ihren Händen bildet sich ein System der karitativen sozialen Notstands- und Wohlfahrtspflege aus, das die Zeiten der Erschlaffung des Katholizismus im 18. Jahrhundert überdauert hat, und an die im 19. eine ähnlich gerichtete Tätigkeit wieder anknüpfen konnte. Was in Krankenpflege, Fürsorge, Jugendunterricht, Brüderschaften mit bestimmtem Zweck hier geleistet wurde, ist bewundernswert; aber auch der Nachteil der Spezialisierung, die Systemlosigkeit und Ungleichmäßigkeit, geht dieser Tätigkeit von Anfang an nach und hat sie nicht so fruchtbar werden lassen, wie es die begeisterte Hingebung an den Zweck und die vortreffliche Ausbildung für ihn zunächst erwarten lassen. Auch hier haben Italiener und Spanier, die Miani, Johannes a Deo und andere die Bahn gebrochen, auch hier geht die Führung im 17. Jahrhundert auf die Franzosen über.

Der bedeutendste Organisator der Liebestätigkeit und Askese in Frankreich, Vincenz von Paula, ist eine nüchterne, volkstümliche Natur, mit einer guten Dosis Bauernschlauheit begabt, die es ihn in einer Welt voll Intrigue und eifersüchtigem Wettbewerb mit niemandem verderben läßt. Sie lehrte ihn auch seine eckigen Manieren, seine etwas plumpe Bescheidenheit, mit der er sich etwa nur als Bileams Esel, der aber doch Gottes Worte rede, bezeichnet, trefflich benützen. Er hat den praktischen Blick, der gleich sieht, wie etwas anzufangen und zu fördern ist, die Kunst, die Dinge zu vereinfachen, um sie ihrer Lösung nahe zu bringen, und die nicht geringere, die Mittel dazu flüssig zu machen. In allem, was über das unmittelbar Praktische hinausgeht, ist sein Geist eng und absichtlich beschränkt; aber was er in die Hand nimmt, gelingt: Krankenpflege, Gefangenenfürsorge, Findlings- und Kinderhorte, Einübung der Landgeistlichen und Organisation der Seelsorge auf dem Dorf. Zu diesem Zweck vereinfacht er, wo es not tut, die Askese noch weiter. Ein Grundsatz gilt ihm für alle: in jedem Nebenmenschen, vom Papst bis zum Bettler, nach den Worten der Bergpredigt Jesus selbst zu sehen. Vielfach gefördert wird er bei seiner Organisationstätigkeit durch einen seltsamen Geheimbund, der in dieser Zeit weitverzweigter Verschwörungen einen Verband derer, die aus der Frömmigkeit eine Profession machen, darstellt, der überall den Calvinismus beobachtet und bekämpft und in allen Angelegenheiten, wo er es vermag und wo eine Beziehung zur Religion vorhanden ist, die Hand im Spiele zu haben sucht. Er ist unter dem

Namen der „Cabale des Devots" bekannt. Jedoch müssen wir uns hüten, diesem Bunde etwa den Einfluß beizumessen, wie es nach seiner Auflösung sein altes Mitglied und sein Bewunderer d'Argenson tat.

Aus der wiederbelebten und teilweise umgeformten Askese hat der neuzeitliche Katholizismus seine besten Kräfte gezogen. Mitten im Abfall der einen Hälfte des Abendlandes und der Bedrohung der anderen hören wir die Jesuiten jubeln über diese herrliche Zeit „heroischer Tugenden". Sie bilden damals eine Geschichtsbetrachtung aus, daß Gott immer neue Kämpfe zuläßt, um sich durch immer neue Streiter zu verherrlichen, was nicht zuletzt ihrem eigenen Ehrgeiz schmeichelt. Aber auch der scharfsinnigste und kühlste Beobachter, Montaigne, der selber mit der Askese gar keine Fühlung hat, wohl aber den Asketen wie jede geschlossene Individualität bewundert, findet inmitten der Religionskriege, daß in dieser Zeit für die Kirche der Nutzen den Schaden überwiege; denn was sie im Kampfe bisher an Raum verloren, habe sie reichlich an Kraft ersetzt. Doch hat sich die Askese nur eben als bestes Rüstzeug der streitenden Kirche gezeigt, und wo der Triumph schon gesichert war, ist auch die Askese rasch entweder zur Gedankenlosigkeit oder zum Scheinwerk entartet. Es gelang doch nicht, nicht einmal den Klerus, geschweige denn die Laien mit dem neu-asketischen Geist zu erfüllen. Der weitere Verlauf des 17. Jahrhunderts hat in Frankreich wohl noch la Trappe entstehen sehen; dies ist aber auch die Zeit der eleganten Abbés und galanten Äbtissinnen, der Kardinäle wie Retz und der lustigen Canonici wie Scarron. In Spanien und Italien vollends blüht zwar die Devotion; aber darüber gerät alles Kirchenwesen in eine fröhliche Anarchie, die dadurch nicht besser wird, daß niemand an ihr Anstoß nimmt. Von der Mitte des 17. Jahrhunderts ab ist in diesen Ländern in Kirchenzucht und Sittlichkeit wieder alles so bestellt wie in der Renaissance, ohne daß jetzt die Entschuldigung vorzubringen wäre, daß es sich um eine durch Gedanken und Leidenschaften tief erregte Zeit handle, in der das Individuum die Schranken der Sitte überspringt.

Sechster Abschnitt

Die Moralstreitigkeiten

Ein Teil der Schuld, daß der Aufschwung der Gegenreformation so rasch vorüberging, liegt an der verflachenden Morallehre, die trotz aller Askese um sich griff. Denn die strenge Askese blieb zwar selber das höchste Sittlichkeitsideal, aber darum auch der Ehrenvorzug weniger. Soweit die Ethik mit der herrschenden dogmatischen Frage, Freiheit und Rechtfertigung, zusammenhing, haben wir sie bereits behandelt. Soweit sie aus dem Leben hervorging und für das Leben berechnet war, also praktisch wurde, steht sie in enger Beziehung zu derjenigen Einrichtung der Kirche, die sich erst im Verlauf dieser Epoche als die wichtigste herausstellte, der Beichte. Theorie und Praxis der Beichte ist zwar schon völlig ausgebildet vor der Reformation, der sakramentale Charakter steht fest, und von der Morallehre, die sich an sie knüpft, gilt das gleiche. Hier aber kommt das meiste erst auf den Umfang der Übung an, und noch war bisher die Beichte nicht in die regelmäßige religiöse Lebenshaltung des Christen aufgenommen. Die Reformation hatte die Beichte nur als Sakrament bestritten, aber sie als nützliche Gewissensentlastung behalten. Noch war also auf diesem Punkt die Gegnerschaft nicht sehr bemerkbar. Aber in dem Kampf um die einzelnen erkannte der Klerus in diesem Sakrament, bei dem der Ritus wenig, die persönliche Tätigkeit alles ausmacht, sein eigentliches Machtmittel. Zugleich mit der häufigen Kommunion geht die wiederholte Beichte; sie gewährt erst dem Priester die Möglichkeit, die Seelen der Gläubigen dauernd in der Hand zu behalten, ihren Gewissensstand zu regulieren. So wird sie jetzt zum Hauptstück der religiösen Volkssitte, zum wichtigsten Erfordernis der Frömmigkeit. Besonders die Jesuiten wissen von ihrem ersten Auftreten an wahre Beichtstürme zu organisieren; das sind ihre ersten augenfälligen Erfolge, und sie prunken mit Zahlen, durch die der Unterschied zu dem früheren Zustand augenfällig wird. Sie haben die kasuistische Morallehre, welche der Beichtpraxis die Regeln an die Hand gab, mit Vorliebe gepflegt; aber auch in den anderen Orden geschah das aus gleichem Grunde. Bei

dieser Tätigkeit der inneren Mission kam es, zumal sie nur gelegentlich einsetzte, auf starke Erschütterungen und auf Massenerfolge an. Oft wird hierbei die Ansicht wiederholt, daß die Bevölkerung sich zunächst nur einmal zum kirchlichen Brauch entschließen, die Absolution des Priesters nachsuchen solle; die solidere Lebensreform könne dann leichter nachfolgen. Dazu ist schonende Behandlung, weites Entgegenkommen, Berücksichtigung anderweitiger Vorteile, namentlich bei der Seelenführung vornehmer Personen, notwendig. Schon Ignatius schärft diese Milde den Beichtvätern der Gesellschaft ein: Jeder soll aus dem Beichtstuhl so weggehen, daß er gern wiederkommt, auch wenn er die Lossprechung nicht erlangt hat.

In der Einrichtung der Beichte selber liegt die Heteronomie des Sittlichen. Der Priester bedarf zur Sachbeurteilung der Sünde, um den einzelnen Fall richtig zu subsumieren und die Buße abzumessen, einen Leitfaden, sein „Direktorium". Als solche sind diese Morallehren denn auch gemeint, und so wollen sie beurteilt werden, obwohl es nie zu vermeiden war, daß sie auch in die Hände der Laien kamen, die doch als Nächstbeteiligte ein besonderes Interesse daran hatten zu wissen, womit und in welchem Grade sie gesündigt hatten, und die ihre Gewissenserforschung auch nach vorgeschriebenen Rubriken vornahmen. Dieser praktische Zweck brachte eine Kasuistik von möglichster Vollständigkeit mit sich; die Spitzfindigkeit in der Detaillierung und der Künstlerstolz in der Lösung der komplizierten Fälle, wo mehrere Sünden in Konkurrenz miteinander treten, war die weitere Folge. Eine Konsequenz, aber zugleich eine Abschwächung dieser Heteronomie ist der Probabilismus: Wenn sich die Sünde objektiv klassifizieren läßt, so haben auch die Sachkenner über sie zu sprechen, und die Meinung einer anerkannten Autorität ist probabel — wie man sich im bürgerlichen Recht bei der Unsicherheit der Gesetze auf Juristenmeinung und Universitätsbescheide verließ. Damit ist der Milde ein weiter Spielraum geöffnet, ohne dem Rechte etwas zu vergeben, aber damit wird auch anerkannt, daß man das moralische Urteil über sich selbst nach einer fremden Meinung einrichtet.

Von der anderen Seite her macht sich bei der Rechtsprechung dieses „Forum internum" die Notwendigkeit geltend, auf die persönlichen Umstände Gewicht zu legen. Von hier aus kommt man zu der Hauptfragestellung nach der Intention, dem Zwecke, der bei einer sündhaften oder verbotenen Handlung verfolgt worden ist. Dennoch verträgt sich diese Anerkennung des Persönlichen in der sittlichen oder unsittlichen Handlung ganz wohl mit der Heteronomie; sie führt nur zu einer sophistischen

Auslegung, wie man durch eine bestimmte Richtung der Intention das Gebot tatsächlich umgehen könne. So konnte man zum Beispiel das Wucherverbot der Kirche, das bei den veränderten wirtschaftlichen Verhältnissen nirgends mehr Stich hielt und von dem man doch nicht loskommen konnte, bequem ausschalten. Wieder andere Schwierigkeiten und Möglichkeiten erhoben sich bei der Frage der Buße und Restitution. Entscheidend aber war die Streitfrage, welche den erforderlichen Gemütszustand des reuigen Sünders betraf, ob die contritio, die Zerknirschung, mit dem festen Entschluß der Lebensänderung nötig sei, ob die attritio, die leichtere Reue über das Vergangene, genüge. Die weltkundigen Beichtväter ließen sich mit der geringeren Stufe genügen.

Diese behaglich ins Breite gehende Systematik blieb nicht Schulgut, sondern bestimmte überall das Leben; so sahen denn die strenger Gesinnten die Gefahr, daß sich das religiöse Leben in eine weltmännische Geschäftspraxis verliere. Was man dieser Morallehre mit Recht vorwerfen kann, ist ihre Oberflächlichkeit, gewiß ein schwerer Vorwurf, da ja eine Moral als solche immer den Grund der Seele berühren will. Mit dem Tadel der Unsittlichkeit werden wir dagegen bei der Unbestimmtheit und Relativität dieses Begriffs besser zurückhalten. Bei diesem häuslichen Streit innerhalb des Katholizismus war der Protestantismus unbeteiligt; man hat hier der kasuistischen Morallehre, der ja hier keine Praxis entsprach, sogar vielfach Sympathien entgegengebracht wegen der in ihr enthaltenen Lebenserfahrung und Beispielsfülle. Der lange bei den Strengen angesammelte Unwille brach los, als Arnauld das Buch über die häufige Kommunion veröffentlichte und mit kirchengeschichtlicher Gelehrsamkeit und rigoristischem Eifer die Forderung der Zerknirschung begründete. Ein großer Teil der Pfarrer und auch der Bischöfe, die ihre regelmäßige strenge Seelsorge fortwährend durch die ambulante Beichttätigkeit der privilegierten Orden unterbrochen sahen und in ihr einen unlauteren Wettbewerb erblickten, fielen Arnauld zu. Eine dauernde Berühmtheit aber erhielt der Streit durch Pascals Provinciales, dem Meisterwerke zugleich graziöser und bitterer Satire, mit dem der französische Prosastil seine Kraft und Feinheit erstmals erreicht hat. Der Vertreter der kasuistischen Morallehre wird hier nicht etwa als ein unsittlicher Mensch, weder als ein Heuchler noch als ein Fanatiker gegeben, sondern als ein guter alter Pater, der sich beeifert, die Menschenfreundlichkeit, Brauchbarkeit und Vollständigkeit des Systems zu zeigen und für seinen Orden den Ruhm des Scharfsinns zu wahren, und der dabei mit einer Mischung von Spitzfindigkeit und Naivetät die wunderlichsten Konse-

die sich unter keinerlei Umständen genau durchführen lassen, sind dennoch hier Notwendigkeit. Die antiken Staaten hatten in dieser Richtung schon Unglaubliches geleistet; sie sind aber doch von den Jesuiten noch übertroffen worden, die das Maß des Frauenschmuckes auf zwei Unzen Gold beschränkten, die fromme Neigung, denselben den Heiligen zu schenken, begünstigten und das Tragen jedes nicht in Paraguay gewebten Stoffes einfach untersagten.

Das war das Privateigentum der Indianer; fast alles übrige war ihnen „Tupambac", Sache Gottes, wie sie mit einer Frömmigkeit, die etwas nach Fatalismus schmeckt, sagten. Nicht einmal an der Hütte und dem Garten gab es festen Besitz; alle Häuser wurden von Gemeinde wegen gebaut und ausgebessert in der Jahreszeit, wann die Feldarbeit sich minderte; und nach dem Tode des Bewohners fielen sie auch wieder an die Gemeinde zurück.

Die Stämme, „die Kazikschaften", wie man sie bei der Ansiedlung vorgefunden, waren noch zu erkennen in der lokalen Einteilung der Straßen sowohl als der Feldflur; demgemäß werden sie wohl auch den Arbeitsabteilungen zugrunde gelegen haben. Die größeren Missionen enthielten ihrer mehr als zwanzig[41]); sie waren gentes, Geschlechter, geworden; aber nennenswerte Bedeutung für die Staats- und Wirtschaftsordnung hatten sie nicht mehr; nur im Kriege zeigte sich, daß das ursprüngliche Band der Zusammengehörigkeit sich noch nicht völlig gelöst habe. Eigenen Besitz hatten auch diese Unterabteilungen des Volkes durchaus nicht; wohl aber war den einzelnen Haushaltungen ihr abgesondertes Ackergrundstück überwiesen, ohne daß man auf diesem einen Wechsel der Bebauer hätte eintreten lassen. Alles Erbrecht hingegen war ausgeschlossen; noch geraume Zeit nach Auflösung des Ordens konnte ein spanischer Gouverneur bemerken: der Begriff des Erbes ist ihnen völlig unbekannt. Auch auf diesen Grundstücken wurde die Arbeit von dem Pater und seinen Unterbeamten beaufsichtigt, Müßiggang wurde auch hier als Verschuldung bestraft; noch mußten stets der Pater und sein Beauftragter scharf darauf sehen, daß man auf ihnen mit der Ernte rechtzeitig anfange und nicht die Frucht auf dem Halme verderben lasse. Aber es war natürlich, daß die Kontrolle hier schwerer und lässiger war. Es wurde daher auch nur Mais und etwas Maniok zur Aushilfe auf diesen Familienäckern gebaut; nie hätte man sich für die Gewinnung der Baumwolle auf sie verlassen dürfen.

Überhaupt aber wurden dem Indianer nur drei Tage der Woche für diese Arbeit zu eigenem Nutzen gelassen; die andere Hälfte, nach Um-

ständen auch mehr, wurde für die gemeinsame Arbeit beansprucht. Das Hauptnahrungsmittel war der Mais; andere Getreidearten wurden nur hilfs- oder versuchsweise kultiviert; daneben wurde als zweites Hauptprodukt die Baumwolle gepflegt; geringere Dimensionen hatte der Bau des Zuckerrohrs. Fortwährend waren die Missionäre bestrebt, neue Kulturen ausfindig zu machen; ihre Gärten hatten sie zu solchen Akklimatisationsversuchen bestimmt, und ihr Eifer wurde oft vom Erfolge gekrönt. Die europäischen Südfrüchte machten sie heimisch, und noch jetzt sind die von ihnen zuerst eingeführten Orangen ein tägliches Genußmittel in den La Plata-Staaten. Wichtiger war es, daß sie die Baumwollenkultur auch in die Steppenstriche trugen, die früher durchaus auf die Unterstützung der in der Wald- und Hügelregion gelegenen Missionen angewiesen waren; der größte Erfolg, bei dem sie mehr noch mit den Menschen als mit der Natur zu kämpfen hatten, ist der ausgedehnte Anbau des Paraguaythees. Diese mannigfaltigen Produkte wurden auf der gemeinsamen Ackerflur erzielt; allmorgentlich bestimmte der Pfarrer den Korregidoren und Aufsehern das Maß des zu Leistenden; mindestens einmal im Laufe des Tages inspizierte und begutachtete er die Arbeit. Mochten seine Unterbeamten noch so gut gewählt sein, immer kam doch viel auf sein persönliches Eingreifen an.

Alles Kapital bildete die Gemeinschaft und übergab es dem Einzelnen zur Nutznießung. Der Pflug, die Axt und das Tischmesser — ein solches erhielt ein jedes Ehepaar zur Ausstattung — waren bei der Seltenheit des Eisens wertvolle Kapitalstücke; aber auch das Zugvieh war gänzlich der Verfügung des einzelnen entzogen. Kein einziges Rind in diesem Lande, das deren ungezählte Mengen enthielt, gehörte einem einzelnen zu. Jährlich erhielt jeder Ackersmann ein Joch Zugtiere, für deren richtige Zurücklieferung er bürgte. Es wäre unmöglich gewesen, eine andere Einrichtung zu treffen; denn der Indianer fraß alles ohne weiteres auf, was ihm Eßbares unter die Hände kam. Bis zum Ende des Staates war nichts gewöhnlicher, als daß ein solcher mit der unschuldigsten Miene zum Pater kam, um neue Ochsen zu erbitten: die alten habe er verloren, oder der Jaguar habe sie zerrissen. Man ließ sich in einem solchen Falle nie auf eine Untersuchung ein; denn man wußte ganz genau, auf welche Art sich die Tiere verloren hatten, und „daß sie selber die schlimmsten Tiger seien"; man gab dem Bittenden zwar die Ochsen, aber auch zugleich eine tüchtige Tracht Prügel; er bedankte sich demütig und wurde mit dem Bedeuten entlassen, in Zukunft achtsamer zu sein. Außer den Zugtieren wurden zur Feldarbeit nur Esel gestellt; hingegen verbot „ein sehr heil-

sames Gesetz" dem Indianer der Reduktionen gänzlich, sich des Pferdes zu bedienen. Man wollte jede Neigung zu müßigem Umherschweifen mit der Wurzel ausrotten. Das Vorrecht des Reitens blieb den Beamten und der jüngeren Kriegsmannschaft, der zugleich die Besorgung der Herden oblag [42]), vorbehalten.

Alles Saatkorn wurde aus den Speichern geliefert; auch dies geschah oft zwei- bis dreimal, wenn die ersten Raten von den Gierigen aufgezehrt worden waren. Nicht als ob die Indianer so unbesonnen gewesen wären, daß sie das Säen für unnötig gehalten hätten; sie hatten nur das gute Zutrauen auf die Unerschöpflichkeit des gemeinen Besitzes und zogen eine gute Extramahlzeit der Vermeidung der nachfolgenden Prügelstrafe vor. Jeden Sonntag wurde an die Weiber Baumwolle zum Verspinnen verteilt; die Kontrolle war aber so streng, daß dieselben jeden Abend ihr Quantum Garn abzuliefern hatten. Der Magazinverwalter, stets ein alter, dem Pater besonders nahestehender Korregidor, nahm es in Empfang und lieferte es an die Weber. Jährlich zweimal wurde dann die Kleidung reichlich, aber einfacher Art verteilt; man bemerkte mit ironischer Zufriedenheit, daß die Indianer weit besser gekleidet gingen als die hochadligen Spanier, die in Lumpen einherstolzierten. Nur Schuhe hielt man für einen durchaus überflüssigen Luxus.

Wenn nun die Verteilung der vegetabilischen Nahrung von Staatswegen nur eine hilfsweise sein sollte, so behielt hingegen die der nicht minder wichtigen Lebensbedürfnisse Fleisch und Thee die Gemeinschaft völlig in der Hand. Bis zu ihrer Seßhaftmachung war die Mehrzahl dieser Stämme fast ausschließlich an Fleischnahrung gewöhnt; nur langsam konnte man ihnen Pflanzenkost erst schmackhaft, dann zum Bedürfnis machen; die äußere Kulter war schon bis auf einen gewissen Grad gediehen, als die Indianer noch immer das frisch geschlachtete, blutende Fleisch zwei-, dreimal über dem Feuer schwangen und dann verzehrten, während sie gekochtes Fleisch den Hunden vorwarfen. Auch scheinen sie den ungeregelten Appetit des fleischfressenden Wilden dauernd behalten zu haben: den Missionaren fiel es noch lange Zeit auf, daß sie immer unbezwinglichen Hunger hatten, so oft sie die Möglichkeit vor sich sahen, etwas zu genießen.

Bei solcher Lage der Dinge war es eine Lebensfrage für junge Reduktionen, bald bei der Anlage den nötigen Viehbestand zu erlangen. Die Gründung der Chiquitomissionen war erst möglich geworden, als es mit größter Mühe gelungen war, eine kleine Rinderherde, die sich dann rasch vermehrte, über den Kamm der Cordilleren zu schaffen [43]).

Bei anderen Reduktionen versprachen spanische Gouverneure eine Beisteuer; viel sicherer aber konnte man stets auf die Unterstützung der älteren Missionen rechnen, die zu diesem Zweck bis ins Gebiet der Abiponer und der Moxos, über S. Fé hinaus, große Rindertransporte dirigierten [44]).

Ungeheuer groß war der eigene Viehstand, namentlich in den südlicheren Reduktionen, und man schonte ihn viel besser, als es in den benachbarten spanischen Kommanderien geschah. Dobrizzhofers Mission Yapeyu hatte 500 000 Stück Rindvieh, das etwas größere San Miguel, ein Städtchen von etwas mehr als 7000 Einwohnern, gebot über eine noch größere Anzahl. Dazu kamen noch große Schafherden, die jedoch nur der Wolle wegen gehalten wurden. Ihnen ließ man größere Sorgfalt angedeihen, wählte eigens gesonderte Weiden für sie und errichtete große Hürden — einzelne Missionen hatten Schafherden von mehr als 30 000 Stück. Die Behütung dieses kostbarsten Besitzes der Gemeinde war einem jüngeren Pater anvertraut, unter dem die kühnen berittenen Gauchos standen. Es gehörte mit zur Politik der Jesuiten, daß diese in ritterlichen Kunstfertigkeiten den benachbarten Spaniern nichts nachgeben durften; man hatte deshalb besondere Reitschulen eingerichtet, und wir sahen, wie auch die öffentlichen Festspiele in gleichem Sinne ausgebeutet wurden. Natürlich durfte der Pater auch in dieser Kunstfertigkeit nicht allzuweit hinter seinen Schutzbefohlenen zurückstehen. Sehr überflüssigerweise spottete der Exjesuit Ibagnez über etliche seiner Bekannten: wie es mit ihren geistlichen Fähigkeiten ausgesehen, wisse er nicht; jedenfalls aber seien sie vortreffliche Rinderhirten gewesen, die einer verlorenen Kuh meilenweit nachzureiten imstande seien.

Allwöchentlich wurde aus der Herde die nötige Stückzahl Vieh in die Reduktion getrieben, dort von den Gemeindefleischern geschlachtet und das Fleisch einen um den anderen Tag an die Familien verteilt. San Miguel brauchte für seine 7000 Einwohner täglich 40 Ochsen regelmäßig, bedeutende Extraspenden nicht zu rechnen. In derselben Weise und sehr reichlich wurde der Tee verteilt; das kostbare Salz — der Zentner kam den Jesuiten auf 16 Taler zu stehen — wurde nur sparsam am Sonntag und sonst als besondere Belohnung und Auszeichnung gespendet.

Dergestalt war die Sorge für den Lebensunterhalt von dem einzelnen auf die Gesamtheit abgewälzt; der wichtigste Sporn zur Arbeit fehlte, und wenn trotzdem viel gearbeitet wurde, so lag der Grund weniger in der Überzeugung, daß die Arbeit des einzelnen für die Gesamtheit notwendig sei, als in dem gewohnheitsmäßigen Gehorsam gegen das Wort

des Paters — ein Gehorsam, der seinerseits auf der Vermischung des Geistlichen und Weltlichen beruhte. Der indianische Bauer blieb so träge, nachlässig und leichtsinnig, als er es von Anfang an gewesen war; das unumwundene Geständnis noch der letzten Jesuiten, daß ihm jede Beschäftigung willkommener sei als der Ackerbau, schließt für uns das andere mit ein, daß keine Volkserziehung aufzukommen vermag gegen Tatsachen, die sich aus der Naturanlage des menschlichen Geistes ergeben.

Bessere Resultate erzielte man mit dem Handwerk, die besten mit der Kunst. Es mag sein, daß der Eigennutz als Triebfeder mehr zurücktreten darf, je qualifizierter die Arbeit wird; für das Kunsthandwerk wenigstens, das mit Vorliebe in den Missionen gepflegt wurde, dürfte eine solche Erklärung nicht völlig abzuweisen sein. Im ganzen aber fand der Nachahmungstrieb der Indianer hier mehr seine Rechnung als beim Ackerbau; und dieser hat den raschen Aufschwung der Industrie ebensosehr gefördert, als er ihm nachher seine ganz bestimmten Schranken setzte. Die Arbeit war völlig fabrikmäßig organisiert; sämtliche Werkstätten befanden sich in unmittelbarer Nähe der Jesuitenwohnung und unterlagen der besonders häufigen Inspektion des Paters. In dem großen Witwenhaus — seltsamerweise finden sich bisweilen bei einer Volkszahl von 3000 Menschen gegen 300 Witwen in einer Reduktion — wurden auch die unverheirateten Mädchen beschäftigt, und selbst die Ausübung der mannigfachen weiblichen Handarbeiten war völlig geregelt. Schmiede, Weber, Drechsler fanden sich in jeder Niederlassung und mußten jedem, der ihrer Hilfeleistung bedurfte, dieselbe unentgeltlich leisten. Fast jede der kleinen Städte hatte aber auch ihren besonderen Industriezweig, je nachdem früher ein kunstverständiger Pater denselben eingeführt hatte. So wurden von der Mission Loreto aus, wo der Pater Toscanelli gewirkt hatte, alle übrigen mit Statuen, Schnitzwerk und Malereien zum Schmuck der Altäre versehen [45]); so war auch die Kunst des Instrumentenbaues, der Uhrmacherei, so auch die Bearbeitung des Leders an bestimmte Orte gebunden.

Von der Beschaffenheit der Leistungen wußten die Jesuiten nichts besseres zu rühmen, als daß die Nachbilder dem Vorbild völlig geglichen hätten, wie man denn als Geschenk für Gönner öfters Kupferstiche von den Indianern kopieren ließ, so daß sie niemand als Federzeichnungen hätte erkennen können: man gab hiermit freilich, ohne es zu wollen, eine herbe Selbstkritik der ganzen in Paraguay gepflanzten Zivilisation. Diesen fleißigen Arbeitern ist es nie eingefallen, auch nur die geringste Ver-

besserung an ihrem Werk zu erproben; sie betrachteten auch hier das, was man ihnen bot, als vollkommen. Dieser durchgängige Charakterzug des Jesuitenstaates hat vielleicht mehr zu solcher Indolenz beigetragen als das Naturell der Arbeiter.

Mit den Erzeugnissen der Missionen wurden in den gesamten La Plata-Staaten die Häuser des Ordens versehen, und vieles kam durch diese auch in den weiteren Handel. Der Jesuitenstaat in der Wildnis war das einzige Industrieland Südamerikas. Und dies war nur natürlich. Mit anderen Lastern des Mutterlandes war auch die hochmütige Verachtung der Arbeit, insbesondere der Handarbeit, zu den Kreolen gewandert. In Buenos Aires wäre es unmöglich gewesen, selbst für den geschicktesten Handwerker eine Frau unter den Weißen zu erlangen; er mußte Krämer oder Hausierer werden, um dann sofort als Adliger zu gelten [46]). Die Folge war, daß zu einer Zeit, als die Missionen schon stattliche Kirchen aufwiesen, Buenos Aires noch ein Komplex von Lehmhütten war. Die Jesuiten ließen, um ihr Kollegium zu bauen, die Maurer aus den Missionen dorthin kommen und liehen dieselben dann noch zu einigen ähnlichen Arbeiten aus [47]). Haß und Begehrlichkeit der trägen Spanier mehrte sich aber durch alles dies nur immer mehr: wenn die Einbildungen von Goldbergen im Inneren wieder einmal zerstört waren, mußte die Industrie herhalten, und sie fabelten dann von volkreichen Städten mit mehr und geschickteren Handwerkern, als sie irgendeine Hauptstadt Europas besitze, die den Jesuiten ein größeres Einkommen als das jedes Souveräns verschafften. Dem Jesuitenstaat gereichte aber wenigstens dieser Haß zur Ehre!

Von einem wirklichen ständigen Handel mit Industriewaren wird man dennoch kaum reden können, so gewiß die Jesuiten auch auf einen solchen zusteuerten. Der eigentliche Handel beschränkte sich einstweilen vorwiegend auf Rohprodukte. Vor der Zerstörung durch die Paulisten waren die Missionen in Guayra bereits soweit gediehen, daß sie Baumwolle nach dem Süden ausführen konnten [48]). Solche wurde wohl auch später andauernd exportiert, ebenso wie die überschüssigen Häute, so oft auch die Jesuiten versicherten, daß dieselben völlig wertlos seien. Ein wichtiger Artikel war ferner die Cochenille, zu deren Gewinnung man die großen Kakteenzäune der Reduktionen verwertete; weitaus am einträglichsten aber war der Handel mit dem Paraguaythee [49]). Es wird uns versichert, daß wer Vermögen in Assumpcion, Corrientes oder S. Fé besitze, es nur durch diesen Handel erworben habe; die Spanier jedoch verstanden auch hier nur zu verwüsten: sie hackten die Teebäume einfach um. Die

Jesuiten bewog zuerst die Furcht: die Indianer möchten bei dem Einsammeln des Krautes im Urwald leichter in die Wildheit zurückfallen, zu Versuchen der Kultivierung. Diese gelangen, wenn auch nicht überall; den spanischen Kaufleuten in Assumpcion erschien aber alsbald die Konkurrenz so gefährlich, daß sie zuerst nach echt spanischer Manier, die nur den Schutz von Einzelinteressen als Staatsmaxime kannte, ein Verbot des Anbaus überhaupt erlangten, später wenigstens eine Beschränkung der Ausfuhr auf 12 000 Arroben (3000 Zentner). Eifersüchtig wachten sie über die Erfüllung der Vorschrift und reichten beständige Denunziationen ein, so daß die Jesuiten bald alle Verbindung mit dem nächstgelegenen Assumpcion aufgaben. Es wird erzählt, daß man in den Reduktionen, um den Ausfall zu decken, sich besonders auf die Kultur feinerer Teesorten geworfen habe. Die Väter selbst behaupteten nicht nur, die Vorschrift genau zu beobachten, sondern sogar nur die Hälfte des gestatteten Quantums zu exportieren, wie die Steuerregister von Buenos Aires erwiesen. Dort wie in S. Fé lebten je zwei Prokuratoren des Ordens, die den Verkauf oder Umtausch besorgten.

Es kommt darauf an, wie weit auch wir diesen spanischen Finanztabellen Glauben schenken wollen; eine zuverlässigere Quelle würden wir jedenfalls in den eigenen Rechnungen der Jesuiten besitzen. Diese wurden von einer Reduktion zur anderen sehr genau geführt und oft vom Superior kontrolliert. Sie würden eine vollständige Statistik des Landes enthalten; denn hier, wo man, wie der spanische Reisende Ulloa rühmte, nur die Wirtschaft einer einzigen wohleingerichteten Familie kannte, war jede Statistik nur eine große Privatrechnung. Jedoch lehren uns die Ziffern, welche die Jesuiten aus ihren Büchern mitzuteilen für gut befunden haben — die Bevölkerungszahlen ausgenommen —, nur wenig: man hat in beliebter jesuitischer Manier zwar nichts Falsches, aber nur Halbwahres gesagt; die Ansätze sind richtig, aber sie beziehen sich auf Ausnahmeverhältnisse, durch die der normale Zustand verdunkelt war [50]). Auch aus ihnen wird man aber noch schließen dürfen, daß die Geldrente hinter der, welche deutsche Landgüter im vorigen Jahrhundert abwarfen, nicht weit zurückblieb.

Der größte Teil dieses Reinertrags wurde unzweifelhaft zum Vorteil der Missionen selber verwandt. Fehlten ihnen doch etliche der wichtigsten Rohmaterialien: Kalk, Eisen und Salz, überhaupt sämtliche Metalle. Aber auch diese Anschaffungen abgerechnet: es blieb noch immer eine nicht unbeträchtliche Summe übrig, und mit dieser glaubte der Orden sich befugt, nach Belieben zu schalten. Man kann nicht sagen, daß die Je-

suiten hieraus ein besonderes Geheimnis gemacht hätten; vielmehr machten sie ihre Geldgeschäfte gerade mit den höheren spanischen Beamten, selbst mit den Gouverneuren [51]). Trotzdem richteten sich hierauf die Vorwürfe der Regierung: die Gesellschaft schien sich damit ein Recht angemaßt zu haben, das nur dem Souverän gebühre. Sie hatte zwar schon im Jahre 1645 ein Privileg, Handel zu treiben, erhalten; aber es war in demselben ausdrücklich bestimmt gewesen, daß dies nur zum Nutzen der Indianer geschehen solle [52]), und hiervon war man offenbar abgewichen.

Es war dies die Achillesferse, an der der Orden getroffen werden konnte, und in der Tat haben sich die demselben verderblichsten Angriffe gegen diesen schwachen Punkt gerichtet. In Frankreich hängt der Sturz der Jesuiten eng zusammen mit dem freilich wohlverdienten Bankerott ihrer Handelsspekulationen; Pombal wurde zuerst gegen sie erbittert, weil er das Scheitern seiner merkantilistisch geplanten brasilianischen Kompagnie ihnen zuschrieb; für Karl III. sind die Vorwürfe, die den Handel Paraguays betrafen, ausschlaggebend gewesen; noch in der Aufhebungsbulle Clemens' XIV. wird dieser Fehltritt gegen die kanonischen Vorschriften als einer der schlimmsten angeführt. Die Gründe, welche die Jesuitengegner beibrachten, waren aber durchaus nicht der Rüstkammer der Aufklärungsbildung entlehnt; im Gegenteil, man wiederholte nur die alten Ansichten einer verrotteten Wirtschaftslehre.

Niemand hätte auch damals Anstoß daran genommen, daß kirchliche Stiftungen eine drückende Herrschaft über Tausende von Hörigen ausübten, ohne diesen ihrerseits etwas zu leisten; auch die Beschäftigung mit der Landwirtschaft und bis zu einem gewissen Punkt selbst mit der Industrie, wie der Verkauf ihrer Produkte hatte von jeher für Mönchsorden als anständig gegolten; nur eben der Handel war durch die kanonischen Vorschriften unbedingt dem Geistlichen untersagt, weil es unmöglich schien, daß derselbe ohne List und Übervorteilung bestehen könne. Die Jesuiten hatten auch hier mit der alten Tradition stillschweigend gebrochen; aber sie waren in der üblen Lage, dies niemals frei bekennen zu dürfen. Gerade der Handel aber galt andererseits den Staatsmännern als die wesentlichste Quelle des Reichtums, und diese alte irrtümliche Theorie konnte durch die Betrachtung des Jesuitenstaates nur gestärkt werden: in der Tat war ja für Paraguay der auswärtige Handel die einzige Quelle des baren Geldes, also nach gemeiner Ansicht die einzige Quelle des Reingewinns der ganzen Volkswirtschaft. Es schien die schimpflichste Usurpation, daß diese Ordensleute es wagten, den ge-

samten Ertrag eines Landes einzukassieren, sowie es der frevelhafteste Ungehorsam schien, daß sie offen den Anordnungen der Kirche Hohn sprachen.

Für die Jesuiten war der Staatshandel die notwendige Folge der gesamten kommunistischen Wirtschaftsverfassung; die Verwendung ihrer Überschüsse — bei jeder anderen Volkswirtschaft würde man von einem Plus der Handelsbilanz reden — im Interesse des gesamten Ordens war nur die Konsequenz der Souveränitätsrechte, die ihnen tatsächlich, wenn auch nicht ausdrücklich, in diesem Lande zugestanden waren. Sie hätten fragen dürfen: ob denn irgendein europäischer Souverän seinem Volk weniger abnehme? — aber klugerweise haben sie diese Frage nicht erhoben.

Von größerer Wichtigkeit noch als der auswärtige Handel mußte für einen Staat von der Konstruktion der Missionen, für welchen Abschließung und Selbstgenügsamkeit maßgebend waren, der innere Verkehr sein. Innerhalb jeder einzelnen Reduktion kam infolge der Ablieferung aller Produkte in die Magazine und der obrigkeitlichen Austeilung derselben ein Umtausch gar nicht in Frage; wohl aber hatte ein solcher zwischen den einzelnen Niederlassungen stattzufinden. Hierbei wenigstens äußerten sich die großen Unterschiede in der Naturbeschaffenheit des Landes. Anfangs hatten die Leiter der bestgelegenen Reduktionen nicht übel Lust, ihren Gemeinden zu einem dauernd besseren Zustand zu verhelfen als den übrigen, und zeigten sich entweder karg bei ihren Unterstützungen oder wollten eine Verpflichtung der Empfänger aus denselben herleiten [53]). Es bedurfte eines eigenen Befehls des Jesuitengenerals aus Rom, um diesen Mißbrauch abzustellen und das Prinzip zu wahren, daß innerhalb der kommunistischen Wirtschaftsordnung auch den Gemeinden kein Eigentum zukomme, daß zwischen allen die vollkommenste Gleichheit herzustellen sei. Daß man trotzdem den Austausch der Produkte nicht ganz willkürlich vornahm, daß man sehr genau Buch führte und die Bilanzen im ganzen gleich zu halten versuchte, versteht sich von selbst. Nur durfte daraus nicht das dauernde Übergewicht einer Reduktion über die andere hervorgehen; es war wohl Sache des Superiors, der unaufhörlich zwischen den Missionen hin und her reiste, dies zu verhindern.

Da mithin in dieser großen Hauswirtschaft nur die Posten umgeschrieben wurden, bedurfte man eines reellen Tauschmittels, bedurfte man der Edelmetalle gar nicht mehr. Sehr geringfügig war deren Menge sowieso im Inneren Südamerikas, während doch das Küstenland Peru sogar die ganze

alte Welt mit ihnen versorgte. Auch in Assumpcion kannte man fast nur Tauschhandel; es bestanden obrigkeitliche Taxen, in denen das Wertverhältnis der einzelnen Waren zueinander bestimmt war und die wenigstens im Kleinverkehr beobachtet wurden, während der Handel sich gewiß auch hier seine eigenen Preise schuf. Für die Jesuiten war strenges Verbot aller Zahlungsmittel unausweichliche Notwendigkeit. Sobald es einmal mobiles Kapital gibt, läßt es sich auch leicht vom einzelnen anhäufen und verleiht dem Besitzer die Macht, über die wirtschaftlichen Kräfte der Gemeinschaft zu verfügen. Die gemeinsame Produktion, die obrigkeitliche Verteilung, die Organisation des Umtausches hatten ein besonderes Zahlungsmittel überflüssig gemacht: daß trotzdem kein Edelmetall ins Land käme, blieb eine nicht unnötige Vorsicht.

Damit es jedoch auch an einer Seltsamkeit nicht fehle, so besaß jede Kirche etliche Realen, die bei der Eheschließung gebraucht wurden: der Bräutigam überreichte sie nach spanischer Sitte der Braut; nach Vollendung der Zeremonie wurden sie alsbald zurückgeliefert [54]). Vielleicht hat auch dies beigetragen, die Indianer über den wahren Gebrauch des Geldes im unklaren zu lassen.

Diese völlige Unbekanntschaft mit dem Geld erschien den Jesuiten als der eigentliche Triumph ihrer Staatsweisheit. Die auri sacra fames, die Geldgier, ward ja von altersher als der eigentliche Ausdruck des wirtschaftlichen Eigennutzes betrachtet: hier war sie überwunden, und das war ein deutliches Zeichen, daß auch ihre Quelle verstopft sei. Gegenüber der theoretischen Überschätzung der Edelmetalle gefielen sich die Jesuiten im Hinweis auf ein Land, das derselben entbehre und sich doch des höchsten Wohlstandes erfreue. Noch nach der Aufhebung des Ordens sprach der Exjesuit Dobrizzhofer aufs klarste diese Gesinnung aus, wenn er den Tadlern der Jesuiten zurief: „Lasset uns lieber darauf denken, wie wir das auch in Europa zustande bringen, was sie ohne Zwang und ohne Geld bei den Guaranis bewerkstelligt, nämlich daß einer für alle und alle für einen arbeiten, daß niemand etwas zu kaufen und zu verkaufen habe, daß der Gebrauch des Geldes aufhöre und daß es eine Wahrheit werde, daß den Göttern alles um die Arbeit feil sei [55])."

Das ganze Leben des Indianers war eine fortgesetzte Erziehung: er wurde belehrt, beaufsichtigt, bestraft, belohnt in einer rein persönlichen Weise. Es war notwendig, daß man mit einer solchen Erziehung bei jedem einzelnen so früh als möglich beginne; die Jugenderziehung mußte für diesen Staat eine ganz andere Wichtigkeit besitzen als für jeden, der seinen Bürgern individuelle Freiheit verstattet. Man hat sich

nicht einen Augenblick bedacht, bei derselben die äußersten sozialistischen Folgerungen zu ziehen. Nur die Säuglinge, die der Pflege der Mütter nicht entbehren konnten, wurden diesen überlassen; aber schon in einem Alter, in dem sie nichts als stumme Zuschauer sein konnten, wurden die Kinder am Morgen in die Kirche mitgebracht und den Tag über spielend an Beschäftigung gewöhnt. Die älteren genossen vor und nach dem Gottesdienst etwas Unterricht: es wurden ihnen die Religionslehren und einige Heiligenerzählungen eingeprägt und abgefragt; nur die Begabtesten lehrte man Guaranisch lesen und schreiben [56]). Es gab nur wenige Bücher in der Landessprache, einen Katechismus, eine Bearbeitung des Martyrologium und einiges der Art mehr; auch sie dienten gewiß mehr zum Gebrauch der Väter als der schreibkundigen Indianer. Immerhin hat man eine Zeitlang sogar eine kleine Druckerei in den Missionen gehabt: der Musterstaat sollte eben nichts entbehren, was einem zivilisierten Volk Bedürfnis ist.

Nach Beendigung des Unterrichtes zog die gesamte Schar zur Feldarbeit, denn die Erziehung zur Arbeit mußte das Wesentliche sein. Die Erträgnisse gehörten den Kindern selbst; sie sollten so viel wie möglich sich durch ihre eigenen Hände ernähren [57]). Ältere Leute leiteten und beaufsichtigten die Arbeit; außerdem hatte jede kleine Abteilung einen verantwortlichen und, wie es heißt, selbstgewählten Obmann. Früh suchte man besondere Befähigungen zu erkennen: aus jenen kindlichen Obmännern erwuchsen die Korregidoren, die Gehilfen und Werkzeuge der Väter, und oft führte man die Kinder durch die Werkstätten, um zu beobachten, zu welchem Handwerk sie Geschick und Neigung hätten.

Wie die Erwachsenen erhielten auch die Kinderabteilungen, und zwar von Woche zu Woche, einen Heiligen, dem auf dem Felde die Laubkapelle gebaut wurde und für dessen Ehre man eifriger arbeitete, als es aus eigenem Antriebe geschehen wäre. Einst, in unruhiger Kriegszeit, erfaßte in einer Reduktion die Knaben und Mädchen die Neigung zu Abenteuern: sie zogen vom Felde in die Wälder auf dem Gebirge und lebten dort etliche Monate sehr wenig erbaulich; um sich zu ernähren, stahlen sie den umliegenden Gemeinden sehr viel Kühe und aßen sie auf, bis man sie schließlich wieder zurückholte und die inzwischen eingegangenen Verhältnisse nachträglich legitimierte. Ihre Heiligen aber hatten die Flüchtlinge nicht vergessen; sie bauten ihnen die schönsten Laubtempel, hielten Festprozessionen mit ihnen ab und befanden sich also auch in religiöser Hinsicht bei ihrem improvisierten Naturzustande recht wohl.

Die Jugenderziehung wurde abgeschlossen durch die Heirat. Auch sie

war durchaus schematisch geordnet. Gewöhnlich wurden nur zweimal im Jahre alle, die das nötige Alter hatten, zusammengegeben, und zwar die Jünglinge sofort nach vollendetem siebzehnten Lebensjahre, die Mädchen nach dem fünfzehnten. Die Gegner haben den Vätern seltsamerweise zum Vorwurf gemacht, daß sie die Eheschließung so spät eintreten ließen und nicht die vom kanonischen Recht gestattete Grenze, das zwölfte Jahr, innehielten. Das junge Ehepaar erhielt alsbald ein Stückchen Ackerland; seine Häuslichkeit beschränkte sich aber einstweilen auf eine Hängematte im Hause der Eltern; erst wenn die Familie sich vergrößerte, wurde ihnen eine eigene Hütte überwiesen. Die Missionare versichern uns, daß sie alle erdenklichen Vorsichtsmaßregeln anwendeten, um sicher zu sein, daß die Heirat nur aus persönlicher, gegenseitiger Neigung geschlossen werde, und sie berichten von vielen musterhaften Ehen; dieselben Männer beklagen aber, daß die Ehe oft wenig streng gehalten werde, und diese Klage paßt besser zu der Schilderung, die wir von den sittlichen Zuständen nach der Aufhebung erhalten. Damals wurde die Ehe mit größter Gleichgültigkeit betrachtet; auf das schwächere Geschlecht, das nicht mehr geschützt war durch die strenge Arbeitsordnung der Jesuiten, war die ganze Last der Feldbestellung gewälzt, und der Kommunismus, den man beibehalten hatte, schien auch auf den Besitz der Weiber ausgedehnt. Nicht minder führte jetzt die gemeinsame Erziehung der Jugend, die frühe Entfremdung vom elterlichen Hause, zu den ärgsten sittlichen Mißständen [58]). Nirgends zeigte sich deutlicher, daß der Jesuitenstaat ein mechanisch konstruiertes Kunstwerk sei, dem keine eigene Triebkraft innewohnte, das beständig die Direktion der Werkmeister verlangte! Aber auch der Schluß ist erlaubt, daß die Gütergemeinschaft notwendig zur Zerstörung der Familie drängt, daß die Familie ohne die Grundlage eines irgendwie aus dem Gesamtbesitz ausgesonderten Eigentums dauernd nicht bestehen kann.

Wie sehr auch alle Einrichtungen auf ein beständiges Eingreifen des Paters berechnet waren, so bedurfte er doch zuverlässiger Mittelspersonen, die nicht ganz so maschinenmäßig wie die anderen Indianer ihre Arbeit taten, sondern mit Verständnis und Eifer auf die Absichten des obersten Leiters eingingen. Daß es den Jesuiten niemals an solchen gefehlt hat, zeigt uns — wie früher bemerkt — die Begabung dieser Stämme auch einmal von der besseren Seite. Nie haben die Väter freilich die Reihen ihrer eigenen Geistesaristokratie den Farbigen geöffnet; es war ein offen ausgesprochener und streng beobachteter Grundsatz, daß kein Indianer, sei es als Priester, sei es als Laienbruder, aufgenommen werden dürfe,

daß keiner ein höheres kirchliches Amt als das des Ministranten bekleiden könne. Sie haben anfangs sogar gezweifelt, ob sie die Indianer zu anderen Sakramenten als zur Taufe zulassen sollten, bis sich nach der festen Ansiedlung die Fähigkeiten so weit entwickelten, daß sie über diesen Zweifel hinweggehoben wurden [59]). Nie aber wäre es möglich gewesen, das höchste der Sakramente, die Priesterweihe, dem Guarani zu verstatten und ihm so den Weg in die Versammlung der Halbgötter zu bahnen, zu denen er jetzt mit scheuer Ehrfurcht und Bewunderung hinaufblickte.

Aber schon ihnen mit Hilfe an die Hand zu gehen, war ein erstrebenswertes Ziel, und es war eines, das nur durch persönliche Tüchtigkeit erreicht werden konnte. Bei der Bekehrung der Stämme war es zwar besonders auf die Kaziken angekommen; man hatte sie mit Ehrenbezeigungen belohnt, die nichts kosteten: ein weißer Stab, ein spanischer Titel konnte sie glücklich machen. Nach und nach hatte man ihren Einfluß bis zur Bedeutungslosigkeit gemindert, und zuletzt bildeten ihre Abkömmlinge wohl noch immer eine Art Aristokratie in dem sonst ganz demokratisch organisierten Staatswesen, aber eine solche, die sich nur durch feste Plätze in der Kirche, durch etwas buntere Kleidung und etwas mehr Schmuck bei ihren Frauen auszeichnete.

Alle amtliche Gewalt ruhte bei den Korregidoren, die aus der Mitte des Volkes, natürlich nur unter denen, die dem Pater genehm waren, gewählt waren. Die Jesuiten behaupteten: sie hätten bei diesen Wahlen die Kaziken bevorzugt, um sich nicht den Anschein zu geben, als ob sie den alten Adel der Stämme verachteten; aber zugleich versicherten sie: die Kaziken seien im allgemeinen viel dümmer und träger als die anderen Indianer [60]). Der Grundsatz: eine völlige und durchgängige Gleichheit unter allen Bürgern herzustellen, hätte in der Tat eine dauernde Bevorzugung nicht erlaubt; bei der Einziehung der Missionen durch die Spanier fanden sich nur fünf bis sechs Kaziken, die eine amtliche Stellung beleidet hatten.

Der Korregidor war der Gehilfe und gewissermaßen der Stellvertreter des Paters; so vielseitig dessen Tätigkeit war, so vielfarbig schillerte auch sein Amt. Als Kern desselben wurde betrachtet, „daß ihnen obliege, die Sitten der übrigen zu untersuchen", und hierauf beruhte auch ihr Ansehen vornehmlich. Täglich wurde diese Befugnis jedem einzelnen in Erinnerung gebracht; denn der Korregidor zählte in der Kirche die Anwesenden und spürte dem Grund der Versäumnis nach; am Sonntag wiederholte er sogar denen, die in der Kirche nicht mehr Platz gefunden hatten, auf dem Hofe Satz für Satz die Predigt des Paters [61]). Die Kor-

regidoren waren die Aufseher der Arbeit, und die Verteilung der Nahrungsmittel ging durch ihre Hand; zugleich waren sie Schiedsrichter, ja, sie vollzogen sogar die vom Pater verhängten Strafen. Im Kriege hingegen waren neben ihnen auch die Kaziken noch von Bedeutung, da noch immer die Kazikschaften geschlossen zusammenkämpften.

Höchster Wert ward auf die Heranbildung brauchbarer Befehlshaber und auf die kriegerische Ausbildung des Volkes gelegt; inmitten feindlich gesinnter Nachbarn war sie eine Notwendigkeit. Als Montoya nach der Vernichtung der Missionen von Guayra zuerst um die Berechtigung für die Indianer der Reduktionen einkam, Feuergewehre zu führen, hatte er noch mit den schwersten Bedenken zu kämpfen [62]); seitdem aber galt der Jesuitenstaat, wie das Dekret König Philipps V. rühmt, als die Vormauer der ganzen Provinz. Die Kämpfe bei der portugiesischen Kolonie S. Sacramento wurden vorwiegend mit indianischen Kriegern geführt, und dieselben schienen sich weit besser zu bewähren als die Spanier; einst starb eine ganze Besatzung von 600 Mann mit einem deutschen Pater an der Spitze den Heldentod; man hatte in Madrid sogar die Absicht, eine Reduktion als Militärkolonie an diesen gefährdetsten Punkt der spanischen Herrschaft in Südamerika zu senden. Schon vor dem Beginn des 18. Jahrhunderts war die kriegerische Verfassung durchweg vollendet, und der Tiroler Sepp konnte rühmen: „900 spanische Soldaten sind alles, was dies Städtlein (Buenos Aires) und das ganze Land beschützen soll; wir aber können aus unseren Völkerschaften in kurzer Zeit eine Armee von 30 000 Indianern zu Pferde stellen, welche die Muskete zu führen, den Säbel zu schwingen, offensive und defensive zu streiten wissen, so wohl als jeder Europäer, worin sie von unseren patribus abgerichtet worden, ohne ihrer Pfeile und Bögen, Schlingen und Drischeln zu gedenken, in denen sie annoch von ihrer Heidenschaft her Meister sind."

Der streitbare Sohn der Berge hat nur wenig übertrieben; für die Landesverteidigung waren alle Männer tauglich, und außer Landes hatte man bei einer Belagerung von S. Sacramento 3300 Reiter, 200 Scharfschützen, die nötige Anzahl Pferde, Maultiere und 200 Rinder zum Ziehen der Kanonen binnen 11 Tagen gesandt [63]). Denn auch Geschütze, wenn auch, wie es scheint, nur hölzerne, besaß man in den Reduktionen. Neben der Übung im Gebrauch der Schußwaffe war durch ein besonderes Dekret des Provinzials eingeschärft, die alten kriegerischen Reiterübungen nicht zu vernachlässigen: mußte doch die ganze Lebensweise des Gaucho, der die Rinderherden auf der Steppe zu beaufsichtigen und gegen die

Streifzüge lüsterner Nachbarn zu verteidigen hatte, eine durchaus kriegerische sein.

Der Pater selbst leitete die militärische Ausbildung; er zog an der Spitze des Aufgebots seiner Reduktion in den Kampf, mit dem Kruzifix in der Hand und erfüllte in seltsamer Mischung die Pflichten des weltlichen und geistlichen Führers zugleich. Am Handgemenge teilzunehmen verboten ihm natürlich die einen wie die anderen. Seine Gegenwart und Aufsicht war in solchen Augenblicken nötiger als je; denn vor der Erregung, die der Krieg mit sich bringt, vor der Aufrüttlung der energischeren Leidenschaften des menschlichen Gemütes drohten bisweilen alle Errungenschaften der Zivilisation in Rauch aufzugehen: dem trefflichen Florian Bauke wurde einst die Siegesfreude nicht wenig gestört, als ein sonst frommer und milder alter Indianer, dem in der Reduktion die Sorge für die heranwachsende Jugend aufgetragen war, nach der Schlacht in seine heidnische lasterhafte Gewohnheit zurückfiel und einen erschlagenen Feind aufzehrte. Im letzten Krieg gegen die Portugiesen mußten die Jesuiten, um den Schein des Gehorsams gegen die spanische Obrigkeit zu wahren, von einer unmittelbaren Teilnahme absehen, und demgemäß war der Widerstand der Indianer auch ein minder geregelter und hartnäckiger, so ungeheure Summen den Portugiesen auch jetzt noch die Unternehmung kostete.

Fassen wir zum Schluß noch die Rechtsordnung ins Auge! In ihr zeigt sich noch einmal das innerste Wesen dieses Staates. Der Korregidor unter der Obhut des Paters entschied kleinere Streitsachen; alle ernsteren wurden durch das Machtwort des Seelenhirten selbst beglichen; die Strafgewalt, das eindringlichste Merkzeichen der Souveränität, besaß nur er. Der Beichtvater, vor dem ein Geheimnis zu bewahren Sünde schien, war der denkbar beste Untersuchungsrichter: die Selbstanklage der Schuldigen kam außerordentlich oft vor, was die Berichterstatter nicht genug rühmen können. Im Beichtstuhl verhängte der Pater Bußen, von denen er die Absolution abhängig machte, als Richter öffentliche Strafen —: wo war noch ein Unterschied zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Verdikt?

Bei der Eroberung des Landes durch die Portugiesen sah deren Feldherr mit Erstaunen, wie Indianer vor dem Pater, der das Urteil sprach, sich alsbald niederwarfen, ihre wohlgemessenen 25 Streiche empfingen, sich erhoben und demütig die Hand des Richters küßten [64]). Dem Beauftragten Pombals erschien ein solches Verhalten als der äußerste erdenkliche Grad von Knechtschaft — die Jesuiten haben genau dasselbe

Beispiel oft als Zeugnis für die Vollkommenheit ihrer Erziehungsresultate angeführt. In der Tat: wo der Staat eine große Familie geworden war, wo man das Weltideal von einer Herde und einem Hirten verwirklicht zu haben glaubte, da konnte die Strafe nur noch das Zuchtmittel zur Besserung irrender Kinder sein.

Deshalb waren Schläge und ziemlich knapp bemessene Haft die einzigen Strafen, welche man anwendete. Unverbesserliche, das heißt dauernd widerspenstige Frevler, die leicht die andere makellose Herde hätten anstecken können, schaffte man aus ihrem Heimatsdorf weg, gewöhnlich in die Missionen jenseits des Parana.

Diese Grundsätze hielten auch dem zeitweilig auftretenden Hang zu größerer Strenge gegenüber stand. Als man in einigen Fällen über vorsätzliche Mörder lebenslängliches Gefängnis verhängt hatte, erfolgte aus Rom ein heftiges Reskript des Generals [65]); in ihm wurde in den stärksten Ausdrücken ein solches Gebaren mit dem Verfahren der Heiden gegen die Märtyrer verglichen und angeordnet, daß in Zukunft die Gefängnisstrafen nicht höher als auf zehn Jahre bemessen werden dürften. Man wollte eben keine Rechtspflege, man strebte nur nach Buße und Besserung! Der einzige Staat, der dauernd, grundsätzlich wie tatsächlich, von der Todesstrafe abgesehen hat, ist der Jesuitenstaat von Paraguay gewesen — eine Tatsache, über die ich mich eines weiteren Kommentars enthalte.

Eine eigentliche Gesetzgebung scheint gar nicht existiert zu haben; man durfte von dem Buchstaben absehen gegenüber den stets lebendigen Empfindungen, an die man nur anzuknüpfen brauchte: Gehorsam, Liebe, Demut, Reue, Zerknirschung und Furcht vor dem Stellvertreter des Allwissenden und Allmächtigen.

In solcher Weise waren in diesem Staatswesen Recht, Sittlichkeit und Religion ineinander gemengt, und die Mischung schillerte unbestimmt in allen Farben. Freilich waren wesentliche Stücke der Rechtsordnung in das Bewußtsein der Menge übergegangen. Sie hatte ein lebhaftes Gefühl, daß durch dieselbe das Leben der einzelnen und das Gut der Gesamtheit geschützt sei; sie war noch tiefer durchdrungen von der Überzeugung, daß der Verletzung des ausgesprochenen Gebotes alsbald die Vergeltung folge — aber die Grundlage für ein gesundes Rechtsleben fehlte dennoch: das Bewußtsein, daß jeder einzelne sein Recht besitze und es zu wahren habe — das Bewußtsein der Rechtspersönlichkeit. Neben dem Staat gab es keine weitere Rechtsperson, und in diesem Staat fanden sich wohl allerlei Zwecke im Recht, aber ein Kampf ums Recht konnte und sollte hier nicht existieren, und damit war dem Rechts-

bewußtsein überhaupt Grund und Boden entzogen, war ihm seine im menschlichen Gemüt fließende Quelle verstopft worden.

Und hier können wir auch zum endgültigen Urteil über die Art Sittlichkeit gelangen, die in den Missionen gepflanzt und gepflegt wurde. Sie ruhte, wie wir sahen, ausschließlich auf religiöser Grundlage, und damit hing es zusammen, daß alle natürlichen Eigenschaften der Seele, die für die religiösen Empfindungen unverwertbar sind, als schlecht angesehen und nach Möglichkeit zurückgedrängt wurden. Es war das Sittlichkeitssystem von ekstatischen Schwärmern, die in der Klosterzelle mehr dem Jenseits als dem Diesseits angehörten, das hier zur Anwendung gebracht wurde, und selbst in der Hand praktischer und umsichtiger Männer verlor es nicht seinen Charakter. Es ward ein Ideal angestrebt, bei dem von vielen Eigenschaften, die nun einmal die Natur in die Menschenbrust gelegt hat, ohne weiteres abgesehen wurde; das menschliche Wesen sollte mit einem Schlage geändert und vermeintlich verbessert werden. Die Natur aber hat sich von jeher an solchen ihren Verächtern gerächt: es war ein halt- und markloser Körper, welcher nur nach außen frisches Leben heuchelte, den man zustande brachte; im ersten Augenblicke, da er sich selbst überlassen wurde, knickte er zusammen. Die härteren und energischeren Empfindungen waren von den Erziehern systematisch untergraben worden — Eifersucht, Eigennutz, Haß und Rache hatten diesem Völkchen unbekannt bleiben sollen; es war mit ihnen selbst jene Spannkraft des Geistes, die dem Wilden eigen ist, der Instinkt der Selbstverteidigung, ausgerottet worden.

Noch mehr: alle die Laster, die minder aus einer leidenschaftlichen Erregung des Gemütes als aus einer schlaffen Nachgiebigkeit an die sinnlichen Antriebe folgen, rissen alsbald ein, sobald die ermahnende und aufrichtende Stimme des Leiters fehlte [66]). Es wäre ein zu hohes Lob, wollte man den Jesuiten zugeben, was sie selbst beanspruchten: daß die Indianer die Sittlichkeit der Kinder besäßen — der Kinder, deren das Himmelreich ist —; denn das Kind wird dazu erzogen, ein selbständiger Mann zu sein; die Sinnesart aber, die in Paraguay gepflegt wurde, bedingte eine dauernde Unmündigkeit. So hat auch einzig gerecht Schlosser, der tiefblickende Geschichtschreiber des 18. Jahrhunderts, geurteilt, wenn er bemerkt: „Nach der Meinung der Mönche und des Teils der Philosophen, welcher sich einbildet, daß Tugend ohne Laster und Leidenschaft auf Erden möglich sei, war das Leben der von den Jesuiten väterlich regierten Indianer ein ruhiger See, in dem sich die Gottheit spiegelte. Wir wollen uns nicht damit aufhalten, ausführlich zu beweisen, daß diese gepriesene

Regierung für Engel gut sein mag, aber der Bestimmung des Menschen auf Erden nicht angemessen ist."

Selbst den vielgerühmten volkswirtschaftlichen Erfolgen des Systems gegenüber dürfte einige Skepsis angebracht sein. Bei allen Kolonialgründungen ist das rasche Anwachsen der Bevölkerung ein Zeichen der Gesundheit; selbst deren reißend rasche Vermehrung aus sich selbst heraus pflegt uns nicht zu überraschen. Wenn irgendwo, so sollten wir nun in den Missionen eine solche erwarten.

Hier haben wir ein Land mit unerschöpflichen Hilfsquellen und von weitester Ausdehnung vor uns; der menschlichen Arbeit, namentlich einer so wohl organisierten, öffnete sich hier das lohnendste Feld. Zudem war die Schließung der Ehe in möglichst frühem Alter nicht nur erleichtert, sondern sogar staatlich sanktioniert; sobald durch Epidemien Lücken gerissen waren, sorgte man rasch für eine Vermehrung der Ehen, und es ist auffallend, wie nach solchen Ereignissen die Anzahl der Haushaltungen sich ungemein im Verhältnis zur Kopfzahl vermehrte. Endlich existierte eine Sorge für die Erhaltung der Familie für den einzelnen überhaupt nicht. Dies alles sind Gründe, die uns ein rapides Wachstum der Bevölkerung erklärlich machen würden. Aber gerade das Gegenteil erfolgte: die Bevölkerung hat sich von der Gründung bis zur Vernichtung der Missionen nahezu stabil gehalten [67]).

Bei den neuen Stiftungen wird stets die Klage laut, daß der Gesundheitszustand der Bekehrten mit der totalen Veränderung ihrer Lebensweise sich zunächst sehr verschlechterte [68]). Dies ist natürlich, und den Jesuiten ist daraus kein Vorwurf zu machen; aber wenn wir nun sehen, daß dieser Mangel an Widerstandsfähigkeit ein dauernder bleibt, so greifen wir wohl nicht fehl, sobald wir diese physische Schlaffheit mit dem Mangel an geistiger Energie in Verbindung bringen. Wird uns doch übereinstimmend von der namenlosen Gelassenheit berichtet, mit der der Indianer starb, nur daß sowohl Bewunderer wie Tadler des Staatswesens die Tatsache zu ihrem Vorteil auslegten. Trotz der umsichtigen Vorsichtsmaßregeln der Jesuiten wirkten Epidemien geradezu verheerend. 1763 rafften die Blattern binnen kurzem fast ein Zehntel der Bevölkerung hin, und doch waren nur 14 Ortschaften von ihnen betroffen; in diesen starb aber auch mehr als die Hälfte der Einwohner [69]). Weit größer waren die Verluste in Zeiten allgemeiner Epidemien: solche brachten in den Jahren 1732 bis 1740 die Seelenzahl von 141 000 auf zirka 74 000 zurück; die Zahl der Hausstände war im Verhältnis noch mehr zusammengeschrumpft.

Solche Lücken schlossen sich nur schwer und langsam — in wirklich aufstrebenden Staatswesen geschieht es bekanntlich außerordentlich rasch —; ein scheinbar schneller Aufschwung nach 1740 ist vielmehr der Gründung von drei neuen Reduktionen zuzuschreiben[70]). Noch auffallender ist es, daß in Zeiträumen völliger Ruhe und höchster Blüte, wie zwischen 1718 und 1732, die Bevölkerungsziffer doch beinahe unverrückt blieb. Hierzu stimmt es durchaus, daß nur ausnahmsweise und nur an einzelnen Orten die Mitgliederzahl der einzelnen Familien vier überschreitet.

Diese seltsamen Erscheinungen fordern eine Erklärung. Alle neukolonisierten Länder bedecken sich deshalb so schnell mit einer einheimischen Bevölkerung, weil sich die ursprünglichen Ansiedelungen rasch zersplittern und Tochterdörfer nach allen Seiten aussenden. Diese fehlten in Paraguay vollständig; Neugründungen sind fast immer auch mit neubekehrten Völkerschaften besetzt worden. Nur einmal und mit größter Mühe konnten die Indianer bewogen werden, aus einer zu großen Ortschaft zum Teil auszuziehen und in der Nachbarschaft eine andere zu erbauen[71]): die Indolenz war in solchem Falle noch mächtiger als selbst der gewohnte Gehorsam. Die bloß physische Vermehrung hängt aber überall von den Bedingungen der Volkswirtschaft ab; daran ließ sich selbst in Paraguay nichts ändern. Auch hierbei hat sich an den Jesuiten das Bestreben gerächt, sofort Vollkommenes ins Leben zu rufen; von dem Vollkommenen ist die Entwicklung ausgeschlossen, und diese Musterortschaften blieben stets, was sie gewesen waren. —

In verschiedener Weise haben die Jesuiten der Welt das Lob dieses vollkommenen Staates mitgeteilt; sie mußten es selber tun, da Fremde eben nie nach Paraguay gekommen waren. Die eingehendsten und umsichtigsten Schriften, die gewissermaßen eine Geschichtschreibung für ihren eigenen Gebrauch waren, sind erst in unserem Jahrhundert an das Tageslicht getreten, zumeist in der Quellensammlung der La-Plata-Staaten. Die ursprünglich für das europäische Publikum bestimmten Werke tragen noch lange die Züge der gewöhnlichen Heiligenlegende; erst im 18. Jahrhundert dachte man daran, das Staatswesen als solches durch ausgebreitete Schriftstellerei allen Kreisen des Publikums zu empfehlen. In dem offiziellen Journal, den Lettres édifiantes, das zunächst für Frankreich, dann für die französisch Gebildeten berechnet war, treten Berichte über Paraguay erst spät auf, da die französischen Väter nur in Canada und in Ostasien, nicht aber in Südamerika beschäftigt waren. Später wird aber der Jesuitenstaat in der

Wildnis in ihnen um so eingehender geschildert, einmal sogar in romantischer Weise von einem Kapuziner, der sich zufällig dahin verirrt haben wollte[72]), — immer wird die Absicht verfolgt und ausgesprochen, in ihm den christlichen Idealstaat zu zeichnen. Ein gleiches gilt von den Schriften, die für ein minder gebildetes Publikum bestimmt waren: in allen werden die Indianer als „die liebenswürdigsten der Sterblichen", wird die Pflanzung als ein wiedergefundenes Paradies in Wort und Bild gefeiert. Auf dem Titelblatt eines solchen vielgelesenen Buches[73]) hat man die Gründung der Reduktionen symbolisch dargestellt. In einer anmutigen Gegend pflanzt der schwarzröckige Pater unter Wilden mit Federschürzen das Kreuz; im Vordergrunde spielt der Jesusknabe, gekleidet in den Habit eines Jesuitenschülers, mit allerlei Tieren der Wildnis, und das ganze trägt als Sinnspruch die berühmte Weissagung des Jesaias von jenen Tagen, da der Wolf mit dem Lamm spielen, der Löwe neben dem Reh lagern und ein kleiner Knabe sie leiten werde.

Auch zur Polemik gegen den Protestantismus gaben die Missionen eine bequeme Handhabe. Dieser hatte so oft verkündet, daß sein Ziel die Wiederherstellung des ersten Christentums sei — die Jesuiten hatten nicht ganz Unrecht, wenn sie stolz behaupteten, daß vielmehr nur ihr Staat in Paraguay ein Abbild der ersten Kirche sei. So sagt zum Beispiel das Journal de Trevoux (Juli 1728) ausdrücklich, Paraguay sei der vollkommenste Staat; „denn hier", fährt es fort, „gibt es keine Staatsmaximen, keine Rücksicht auf das Interesse, nichts, was sich einer völligen Gleichheit unter allen Mitgliedern und der absoluten Abhängigkeit vom Gesetz Gottes, das ausgelegt und verkündet wird von seinen Dienern, entgegengestellt. Man glaubte unter diesen Neugetauften ein Staatswesen gründen zu dürfen, das naturgetreu die Züge des Bildes der ersten Kirche wiedergab, wo die Gläubigen auf jedes Eigentum verzichteten, in Gemeinschaft lebten, nur ein Herz und eine Seele hatten — und der Versuch ist geglückt!"

Auch in Kreisen, die ihrer Literatur für gewöhnlich verschlossen blieben, suchten die Jesuiten ähnliche Ansichten auszubreiten. Sie bestimmten den bedeutendsten Reisenden, der im 18. Jahrhundert Südamerika besuchte, Ulloa, einen sehr günstigen Bericht über die Missionen aufzunehmen; — aber der in der Tat sehr vorurteilsfreie Mann bemerkte zugleich, daß er diese selbst nicht besucht habe. Sie gewannen für ihren Zweck eine noch berühmtere Feder, die Muratoris. Dieser mußte den mächtigen Orden, dessen Mithilfe er bei seinen Bestrebungen oft genug bedurfte, zum Freunde behalten. Seine Schrift „Das glückliche Christen-

tum in Paraguay" ist inhaltlich von geringem Interesse; sie wurde aber alsbald in die wichtigsten europäischen Sprachen übersetzt. Jedoch behaupteten die Jesuitengegner später: der berühmte Historiker habe in engerem Kreise sein Werkchen als einen Roman bezeichnet. —

Mittlerweile war die Zeit herangekommen, in der der lange aufgesammelte Unwille gegen die Jesuiten zum Ausbruch kam, Führer fand und vernichtende Streiche gegen den Orden führte. In der Tragödie der weltbeherrschenden Genossenschaft hat Paraguay eine Rolle gespielt, die nicht im Verhältnis zu seiner wirklichen Bedeutung stand, sondern die ihre Erklärung nur in der prinzipiellen Wichtigkeit findet, die man allgemein dieser jesuitischen Gründung beimaß.

Es zeugt schon von großer Gleichgültigkeit gegen das Missionswerk, daß man in Madrid leichter Hand, um die unbequeme portugiesische Kolonie San Sacramento loszuwerden, die sieben besten Missionen gegen sie eintauschte. Gerade vor San Sacramento hatten die Guaranis oft im Dienst der spanischen Krone ihr Blut vergossen; jetzt mutete man ihnen zu, ihr reiches, herrlich angebautes Land ohne weiteres zu verlassen und sich Wohnsitze zu suchen, wo es ihnen beliebe. Die spanische Regierung verstand auf einmal den ihr schuldigen Gehorsam in seltsamer Weise.

Als besonders belastend für die Jesuiten ließ Pombal später etliche aus der Guaranisprache übersetzte Manifeste drucken, die zum Widerstand ermutigten. Sie erwecken bei uns Empfindungen, die denen gerade entgegengesetzt sind, welche der große Aufklärerminister seiner Zeit erreichen wollte. Zum ersten und einzigen Male macht sich in ihnen das Gefühl des eigenen Rechtes und der Pflicht, dies zu wahren, mit seiner ganzen Bitterkeit, aber auch mit voller moralischer Wucht in den Gemütern geltend. Natürlich war es bei diesem Volk mit mancherlei religiösem Fanatismus versetzt: unter dem Schutz des himmlischen Vorkämpfers Michael glaubte man auszuziehen, und Gott der Herr selber sendet in einer kleinen Barke von Silber, die geheimnisvoll kommt und verschwindet, den Kämpfenden sein Zustimmungsschreiben. Aber wir fühlen gewiß mit diesen Halbwilden, wenn sie ausrufen: „Wir werden es nimmer glauben, wenn der König sagt: ihr Indier gebt eure Länder und alles, was ihr habt, den Portugiesen. Wir glauben es gewiß nicht! Es wird nicht so sein! Wollen sie es vielleicht mit ihrem Blut erkaufen, so müssen wir Indier es auch noch einmal mit unserem Blute wiederkaufen. Warum gibt unser guter König den Portugiesen nicht Buenos Aires, S. Fé, Corrientes und Paraguay? Muß man diesen Befehl nur wider die armen Indier vollziehen, denen er auflegt, daß sie ihre Häuser,

ihre Kirchen und endlich alles, was ihnen Gott gegeben hat, verlassen sollen?“ [74])

Ich glaube, diese einzige Stelle genügt zum Beweise, daß ein Volk, das so dachte, nicht von Natur zu ewiger Unmündigkeit verurteilt sein konnte.

Die Jesuiten befanden sich in der peinlichsten Lage: ihr Intriguenspiel an den Höfen wollte zunächst nicht mehr verfangen; sie mußten den Schein des Gehorsams gegen die spanische Regierung wahren und doch zugleich den Widerstand der Indianer begünstigen. Mit allem geschickten Lavieren kamen sie über dieses fatale Dilemma nicht hinweg. Auch die Portugiesen hatten falsch spekuliert; der Krieg verschlang ungeheure Summen, und die eroberten sieben Kolonien blieben trotzdem ein unsicherer Besitz, wie sie denn auch in kurzem von den Spaniern wieder besetzt wurden. Die wichtigste Folge des Krieges war, daß Pombal von jetzt ab entschlossen war, den Orden zu verderben, und daß die spanischen Staatsmänner gegen ihn eingenommen blieben.

So erschien im Jahre 1757 die merkwürdige kleine Flugschrift Pombals: „Der kurze Bericht über die Republik der Jesuiten in Paraguay“ [75]), das erste zündende Geschoß, das gegen die Jesuiten geschleudert wurde, und dem von nun ab ein vernichtender Schlag nach dem anderen folgte. In heftigster Sprache wird in diesem aufregenden Schriftchen dem gesamten Publikum die Gemeingefährlichkeit der jesuitischen Gründung erörtert; allen Fürsten aber werden die Männer denunziert, die auf solche Weise einen Staat ohne weltliche Autorität aufgebaut und damit ihre wahre Gesinnung enthüllt hätten.

Ungeheuer war der Erfolg des „kurzen Berichtes“. Der Papst selbst erklärte in dem Breve, durch welches der Kardinal Saldanha zum Revisor des Ordens ernannt wurde, daß durch dieses kleine gedruckte Büchlein der größte Schaden angerichtet werden könne, wenn dem Ärgernis nicht gesteuert werde, welches es dem Universum kundgetan hätte. Das Schreiben, mit dem Pombal zugleich die Revision des Ordens bei Benedikt XIV. gefordert hatte [76]), führte eine Sprache, wie sie die Kurie von katholischen Fürsten selten gehört hat: es erinnert an den Sturz der Templer, und doch — fährt es fort — hätten die Templer sich nicht königlichen und geistlichen Befehlen widersetzt, nie hätten sie inmitten der Staaten von Souveränen Republiken von Untertanen geschaffen und Untertanen offen aufgewiegelt, nie hätten sie den weisen Absichten der Könige bewaffneten Widerstand entgegengesetzt, nie seien sie angeklagt worden, nach der Usurpation ganzer Königreiche und Kaisertümer gestrebt zu haben. Die Jesuiten aber seien aller dieser Verbrechen schuldig. Gerade

jetzt hätten sie ihre Reduktionen ausgebreitet und den gesamten Handel in ihre Macht bekommen; in Madrid, in Lissabon, in allen Seestädten beherrschten sie ihn durch ihre Häuser. Schon hätten sie durch diese Mittel beide Amerika, das spanische wie das portugiesische, mit einem so festen Gürtel abgeschlossen, daß man ihn in zehn Jahren nicht mehr hätte durchbrechen können. Nur noch wenige Zeit, und ganz Europa würde nicht Kräfte genug gehabt haben, um diese ungeheuren Striche zu bezwingen, die von unzähligen Menschen bewohnt seien, deren Sprache und Sitten die Jesuiten allein verstünden, und deren unversöhnlichen Haß gegen alle Weißen, die nicht der Gesellschaft angehörten, sie nährten.

Solche brüske und übertreibende Rede nahm man in Rom hin; man gab ihr sogar nach. Wenig später veröffentlichte Pombal ein Gutachten der Kommission, die der Papst in der Angelegenheit bestellt hatte; es enthält die schärfsten Ausfälle gegen den Orden und seine Tätigkeit. Unter dem jesuitenfreundlichen Clemens XIII. leugnete man das Gutachten wieder ab, erklärte, es sei nur eine private Meinungsäußerung des vorsitzenden Kardinals gewesen [77]); man ließ die Publikation des portugiesischen Ministers durch den Henker verbrennen, ohne diesen doch hindern zu können, das verhängnisvolle Schriftstück allen seinen weiteren Publikationen einzuverleiben.

Denn die öffentliche Meinung wurde nun von Pombal mit einer Flut von neuen Streitschriften und Enthüllungen bestürmt; selten hat ein Staatsmann es in dem Maße verstanden, das Interesse für seine Sache durch eine selbstgehandhabte Journalistik wachzuhalten und anzufeuern [78]). Die Zustände in Südamerika blieben ein Hauptgegenstand der Polemik, auch nachdem die Sachlage durch das Attentat der Tavora durchaus verändert war, und nachdem schon der Revisor Saldanha, der durch den „kurzen Bericht" völlig überzeugt worden war, gegen den Handel der Jesuiten die schärfsten Maßregeln ergriffen hatte. Jedes Mittel der Polemik war Pombal gelegen: er hat Prachtwerke und gelehrte Schriften [79]) ebenso herausgegeben wie kleine Flugblätter und handliche Sammlungen der wichtigsten Aktenstücke [80]); die veralteten Kontroversschriften aus der Zeit des Bischofs Cardeñas, die Fabeleien der geldgierigen Gouverneure [81]) schienen ihm ebensogut seinem Zwecke zu dienen wie die neuesten Berichte; in seinen Deduktionen berief er sich in einem Atem auf Pufendorf und auf das päpstliche Recht [82]).

Die wichtigste dieser Schriften war eine der ersten, die noch vor dem Attentat der Tavora erschien, das „Schreiben eines Portugiesen" [83]); es sollte die Antwort sein auf die stolz-demütige Vorstellung, welche der

Orden beim heiligen Stuhl gegen die Ernennung Saldanhas eingereicht hatte. Sie machte großen Eindruck, weil sie als die Arbeit eines Mannes galt, der zugleich in den Archiven Portugals und Roms Zutritt gehabt habe und mit dem undurchdringlichen Rüstzeug der authentischen Dokumente gewappnet sei. Der in ihr geführte Beweis, daß die Jesuiten vom Augenblick der Stiftung ihres Ordens an die Schuld an allem Unglück Portugals getragen hätten, griff freilich schon weit über die amerikanische Frage hinaus.

Wie sehr von Anfang an die Geister erregt und das Unglaubliche zu hören gewärtig waren, zeigt am besten der Erfolg, den ein kleiner Roman hatte: „Die Geschichte des Königs Nikolaus von Paraguay“[84]). Es war das nichts als eine alberne Räubergeschichte, wie sie das vorige Jahrhundert liebte; sie trug an der Spitze einen Lieblingssatz jener Generation: daß die großen Verbrecher und die großen Genies die nächstverwandten Naturen seien. Man kann kaum eine feindselige Gesinnung gegen den Orden in dem unbedeutenden Machwerk entdecken; aber es verbreitete durch ganz Europa den Ruf: die Jesuiten hätten in Paraguay einen Usurpator aufgestellt, und man war geneigt, in diesem einen zweiten Attila oder Dschingis-Khan zu sehen. Der vermeintliche König Nikolaus, einer der Führer im Portugiesenkrieg, war ein gutmütiger, alter Kazike; aber noch neun Jahre später, bereits nach der Austreibung der Jesuiten, sandten spanische Gouverneure ausführliche Berichte über ihn an den Hof zu Madrid[85]).

Die inhaltreichste polemische Schrift erschien übrigens erst nach der Aufhebung des Ordens; sie hatte den Exjesuiten Ibagnez zum Verfasser[86]). Durch sie wurde im vorigen Jahrhundert die Meinung über Paraguay wesentlich bestimmt, während sie in dem unseren oft nur als giftiges Pamphlet ohne Wert bezeichnet wird. Ibagnez war ein unruhiger Kopf und außerdem verbittert durch Verfolgungen, die er in seinem Orden erlitten hatte; er deutet alle Tatsachen zuungunsten der Jesuitenherrschaft; aber in der Herbeischaffung des Materials verfährt er wenigstens ehrlich, während alle Schriften, die aus dem Heerlager Pombals in die Welt gingen, sich durch maßlose Übertreibungen kennzeichnen.

Die Jesuiten hatten anfangs die Absicht gehabt, sich von der öffentlichen Polemik zurückzuhalten und nur im geheimen ihre Hilfsmittel spielen zu lassen. Bald sahen sie ein, daß einem Feind von Pombals Art gegenüber eine solche Taktik nicht angebracht sei. Auch von ihrer Seite wurde allgemach die Polemik aufgenommen, und da sie in die Defensive gedrängt waren, verfuhren sie sehr behutsam und sachgemäß; nament-

lich die Darstellungen der beiden Väter Escandon und Nusdorfer, obgleich in advokatorischem Sinne verfaßt, zeichnen sich durch diese Vorzüge aus. Zugleich setzte der Orden den Pombalschen Angriffen direkt entgegen die große Sammlung der „Schutzschriften für die Jesuiten“ [87]), in denen altes und neues in bunter Mischung publiziert wurde. Unter den dort erschienenen Stücken ist weitaus das wichtigste eine Reihenfolge von notariell beglaubigten Aussagen der verschiedenartigsten Einwohner von S. Fé über die Missionen und die Indianer [88]). Es hatte nämlich noch einmal den Jesuiten in Paraguay das Glück gelächelt, und jene, übrigens sorgfältige Enquete ward von der spanischen Regierung offenbar zu dem Zweck angestellt, sie von den auf ihnen lastenden Vorwürfen zu befreien [89]).

Es war das ein letzter Sonnenblick; — mittlerweile vollzog sich in Europa ihr Verhängnis Zug um Zug. Der Jesuit hatte die Herrschaft über die Geister der katholischen Welt verloren, die er so lange mit sicherer Hand gelenkt hatte. Nicht nur einem Mann von der Gesinnung Pombals, auch dem gut kirchlichen Karl III. von Spanien mußte der Jesuitenorden jetzt als gefährlichster Feind erscheinen; vor allem mußte beide eine aufrichtige prinzipielle Abneigung gegen die Idealverfassung von Paraguay erfüllen. Eben jene Vermischung des geistlichen und weltlichen durch den allbeherrschenden Priestereinfluß, welche in Paraguay bis zur Spitze getrieben war, hatte die Geister der romanischen Völker mit einer Eisrinde überzogen, hatte sie von ihrer Stellung unter den Nationen Europas verdrängt. In der Entfesselung der geistigen und wirtschaftlichen Kräfte, denen andere Völker ihre Fortschritte verdankten, sahen Pombal und Karl III. ihre Aufgabe. Sie verfuhren dabei als Despoten; sie wollten ihren Untertanen Selbsttätigkeit aufdrängen, sie zum Wettbewerb, zum Interessenkampf in Handel und Wandel nötigen. Bei diesem Bestreben mußte ihnen der geistliche Familienstaat ein Greuel sein, und der Gedanke, daß ihren Ländern vielleicht, wenn auch in weiter Zukunft, ein ähnliches Los zugedacht sei, mußte ihr Innerstes empören.

Vor dem neuen Ideal, das diese Männer verfolgten, war das alte, welches Jahrhunderte hindurch seine Herrschaft über die Geister behauptet hatte, verblaßt. Als in Spanien die Aufhebung der Missionen, die Austreibung der Väter beschlossene Sache war, schrieb, um das äußerste abzuwenden, Papst Clemens XIII. noch einmal eigenhändig an den König, und sein Brief zeigt eine nicht unedle Erregung [90]). Er beschwört Karl: „Wenn eine einzige, wenn viele jener armen Seelen, die schon in die Herde Christi aufgenommen sind oder im Begriff stehen,

aufgenommen zu werden, durch einen Mangel an Hirten zugrunde gingen, welche Anklagen werden sie nicht vor dem Richterstuhl Gottes gegen den erheben, der ihnen die nötigen Mittel und den Beistand zu ihrer Rettung entzogen hat." Der König antwortete mit einer gewissen Rührung; aber jene Mahnung glaubte er ruhig annehmen zu dürfen, und er beantwortete sie dahin, daß er nur nach reiflichster Prüfung seinen Regentenpflichten gemäß handele.

In dem Edikt war verheißen, daß der Befehl mit der größten Schonung und Rücksicht ausgeführt werden solle[91]); die Tatsachen zeigten aber wenig von einer solchen. Es sind vor kurzem alle Aktenstücke, die sich auf die Deportation der Jesuiten beziehen[92]), veröffentlicht worden; aber sie machen die trefflichen Berichte des Franzosen Bougainville[93]) nicht überflüssig, da sich dieser während der entscheidenden Monate in Buenos Aires aufhielt und den frischen Eindruck der Ereignisse in sich aufnahm.

Man hatte energischen Widerstand der Jesuiten erwartet, und es ward deshalb ein besonderer Gouverneur, Bucareli, nach Südamerika gesandt; es wurden die umfassendsten Maßregeln getroffen, die Dekrete geheimzuhalten und sie dann mit einem Schlage überraschend auszuführen. Diese Vorsicht war unnötig. Mit Niedergeschlagenheit und dumpfer Resignation demütigten sich die Jesuiten unter die Hand, die sie schlug. Der Provinzial der Missionen sandte von freien Stücken eine Erklärung des Gehorsams und der Unterwerfung, und den Korregidoren, die Bucareli zum Possenspiele eines Parlaments nach der Hauptstadt entbot, gab man von Hause nur die sehr berechtigte Warnung auf den Weg mit: sie würden viele Lügen hören. Binnen wenigen Wochen waren alle Jesuiten gleich Gefangenen von den Kommissarien aus den Reduktionen abgeführt. Die Kraft, die so vielen Stürmen standgehalten hatte, war geknickt; der ungeheure Fall des Ordens hatte auch den einzelnen Mitgliedern den Schwung des Geistes gelähmt.

Über dem gefallenen Riesen erhoben die Feinde ein widerwärtiges Siegesgeschrei. Es ist unglaublich, welche Masse von Roheit, Haß, Habgier und nichtswürdiger Servilität in den Berichten, Petitionen, Eingaben zutage gefördert wurde, mit denen man Bucareli bestürmte. Unübertroffen in allen diesen Punkten sind die würdigen Kirchenfürsten, welche über den Untergang der unbequemen und unbotmäßigen geistlichen Konkurrenten jubelten und sich gern so viel als möglich von ihrer Erbschaft angeeignet hätten. In allem diesem Schmutz ist es nur von Interesse, zu sehen, wie fast alle Teile davon überzeugt sind: die Jesuiten würden nächstens ihre Regierungsform in ganz Südamerika zur Anwendung ge-

bracht haben. Daß sie dann mit Europa ein gleiches versucht haben würden, glaubte wohl kein Verständiger ernsthaft; aber viele gaben sich den Anschein, es zu tun. Bald bezog man sich hierbei auf Rom, bald auf Rußland, das ebenso plötzlich aus dem Dunkel der Barbarei als europäische Großmacht hervorgetreten wäre.

Andere Spanier, an ihrer Spitze der Gouverneur selber, gaben sich hiervon verschiedenen Empfindungen hin. Sie verkündeten sich selber als die Boten der Zivilisation, die sie nun den unglücklichen Indianern zu bringen hätten, dem Volke, das den Geist der Kinder besäße, und dem man doch die harmlose Fröhlichkeit der Kleinen geraubt hätte. Bucareli hielt sich zur Neuordnung der Verhältnisse längere Zeit in den Missionen auf. Man hatte erwartet, ungeheure Schätze in ihnen zu finden; er fand aber nur geringfügige Summen; dazu waren die Jesuiten viel zu gute Rechner gewesen, als daß sie große Mengen Edelmetalle in einem Lande aufgespeichert hätten, wo dieselben ganz und gar nicht zu verwerten waren! Der Gouverneur entwarf ein künstliches Verwaltungssystem, in dem alles geändert ward, nur der Kommunismus unangetastet blieb; als Prinzip stellte er auf: der Handel sei das Werkzeug der Zivilisation, Freiheit aber die Seele des Handels — ein löblicher Grundsatz, wenn ihn nur die Spanier zunächst ihren Kolonien gegenüber in Anwendung gebracht hätten!

Die Indianer setzten der neuen Ordnung der Dinge eine Zeitlang eine Opposition entgegen, die sich in rührenden Petitionen an den König um Wiedergabe der Jesuiten, um Wiedereinführung der alten Zustände kundgab [94]); dann versanken sie völlig in Apathie. Unterdessen war ihr Land schon ruiniert; jeder der habgierigen Beamten hatte es so schnell als möglich ausgesogen, und zugleich hatte die Sorge für den allgemeinen Wohlstand im Volke wenn nicht aufgehört, so doch sehr nachgelassen. Binnen weniger Jahre war der Viehstand des Landes fast vernichtet [95]), demgemäß die Bevölkerung auf weniger als die Hälfte zusammengeschmolzen [96]) und der Rest völlig entsittlicht.

Ein Verwaltungssystem folgte rasch dem anderen; oft waren sie von wohlwollenden und kenntnisreichen Männern ausgesonnen — aber alle verunglückten. Es geht über den Zweck dieser Darstellung hinaus, auch noch die weitere Leidensgeschichte der Missionen zu schildern; aber auch sie würde uns ein typisches Bild entrollen: das des doktrinären Experimentierens an einem willenlosen Körper. Die Vergleichung der Mißerfolge mit den Resultaten der Jesuiten würde jedenfalls das eine lehren: die Jesuiten erreichten Großes — mag man über die Beschaffenheit des Er-

reichten auch urteilen wie man wolle —, weil sie konsequent verfuhren, weil alle ihre Mittel dem Zwecke vollkommen angemessen waren; die Bucareli, Doblas, Azara scheiterten, weil es ein doppelter Widersinn ist, Selbständigkeit des Denkens und Handelns den Menschen mit Gewalt aufzudrängen und zudem nur die Richtung zuzulassen, die den Lehrmeistern genehm ist [97]).

Das Gebiet der Missionen ist seit dem Beginn unseres Jahrhunderts bis auf wenige elende Dörfer dem Urwald wiedergegeben; die Jesuiten sind nie mehr in ihre Schöpfung zurückgekehrt. Ihre Deportation war in roher Weise ausgeführt worden. Nach mancherlei Wechselfällen traf die Mehrzahl der Männer, die in Paraguay ein gemeinsames Wirken verbunden hatte, wieder zusammen; nur die deutschen Missionare suchten ihr Vaterland auf; die übrigen ließen sich in Faenza nieder, und aus ihrer dortigen Druckerei sind eine Anzahl interessanter Biographien hervorgegangen [98]).

Das Schicksal dieser Männer erweckte vielfach, auch bei alten Gegnern, Teilnahme. Bougainville, der ihnen anfangs entschieden feindlich gesinnt war, machte bald die Anmerkung: „Es habe wohl einige Intriganten gegeben, die Mehrzahl aber seien treffliche, fromme Leute gewesen, die im Geist und in der Wahrheit ihrem Gott dienten." In Europa vollends sehen wir jetzt ein befremdendes Schauspiel: je mehr die leitenden Staatsmänner durch die Angelegenheiten Paraguays gegen den Orden eingenommen waren, um so eifriger ergriff das Publikum für dessen Institutionen Partei. Wo man in den Jesuiten eine reelle Macht zu fürchten, wo man in ihnen die Hauptgegner der neuen Reformen zu bekämpfen hatte, fanden freilich die Anklagen Pombals lauten Nachhall, wo man sich aber im Vollbesitz der Errungenschaften einer aufgeklärten Denkungsart wußte oder glaubte, urteilte man um so milder.

In England erschienen mehrere übersichtliche Schriftchen zugunsten des Jesuitenstaates; ja dies Vorbild fand alsbald in protestantischen Missionen, namentlich denen Neu-Seelands, Nachahmung. Wichtiger, weil für die Mehrzahl der Gebildeten maßgebend, sind die Ansichten der französischen Philosophen. Von Voltaire an hatten diese ein ganz leidliches Verhältnis zu den Jesuiten gehabt: der sophistische Charakter, der beiden Richtungen stark anhaftete, ließ eine gegenseitige Toleranz erwachsen. Den irreligiösen Philosophen war die düstere, fanatische Strenge des Jansenismus weit unsympathischer als die läßliche Moral der europäischen Jesuiten; vollends für die Tendenzen des Ordens in Paraguay waren diese Kreise geradezu von einer übertriebenen Vorliebe befangen.

Den Reigen eröffnete ihr bedeutendster Denker Montesquieu[99]). Er hat seine Lobpreisung des Jesuitenstaates in die berühmten Kapitel von der Erziehung verflochten; dort stellt er ihn als eine Wiederholung der vollkommensten wirklichen Republik, Sparta, und als Verwirklichung der erhabensten idealen Republik, der Platons, hin: Die Erziehung zum Ehrgefühl, auf dem die Monarchien beruhen, bringt das Leben; die Erziehung zur Tugend, das Fundament der Freistaaten, muß, wie in Paraguay, von früh an beginnen und das Gemüt an Selbstüberwindung und freiwillige Aufopferung gewöhnen. Man hat die Gesellschaft Jesu, sie, die als einziges Vergnügen auf Erden betrachtete zu gebieten, um der in Paraguay bewiesenen Herrschsucht willen anklagen wollen, aber es wird immer schön sein, die Menschen zu regieren, indem man sie glücklicher macht. Dort in Amerika hat sie zum erstenmal der Welt gezeigt, daß eine Verbindung von Religion und Menschlichkeit möglich sei; der Sinn für Ehre— das Kennzeichen der Gesellschaft — und der Eifer für eine Religion, die mehr diejenigen, welche sie hören, als die, welche sie predigen, demütigt, hat sie erfüllt. Sie haben die Wilden vereinigt, genährt, gekleidet, und wenn sie nichts getan hätten, als den Gewerbfleiß unter den Menschen zu vermehren, so würden sie Großes erreicht haben.

Deshalb werden alle, die ähnliche Ziele erstreben, sich nach diesem Staate richten müssen, Gütergemeinschaft, hohe Ehrfurcht vor der Religion, Absonderung von den Fremden zur Reinerhaltung der Sitten, Staatshandel werden sie pflegen, und sie werden ihren Bürgern unsere Künste ohne unseren Luxus, unsere Bedürfnisse ohne unsere Wünsche geben. Vor allem sei die Verbannung des Geldes notwendig, das die Bedürfnisse der Menschen über die von der Natur gesteckten Schranken vergrößert, unsere Wünsche ins Unendliche vervielfacht und als Ersatz der Natur gilt. Zudem fehlen ja dem Staate die wahren Vorteile des Handels nicht.

Die letzten Bemerkungen zeigen Montesquieus Abneigung gegen die merkantilistische Theorie und Praxis; im übrigen aber beruht seine Vorliebe für die südamerikanische Theokratie auf anderen Gründen. Auch er hat hier einmal den schönen Traum seiner Zeit geträumt von einer bürgerlichen Gesellschaft, welche die Segnungen der Kultur genießt, ohne die Naivetät der Hirten eingebüßt zu haben, der die Konflikte unserer Gesellschaften unbekannt sind, die von Philosophen weise zur Menschlichkeit erzogen und vernünftig zum Genuß des möglichst großen irdischen Glückes geleitet wird. Es nahten die Tage, in denen die Pädagogik mit allgemeiner Leidenschaft betrieben wurde, in denen man von einer mit

solcher Gesinnung erzogenen Jugend das Heil der Welt erwartete [100]). Montesquieu, der praktische Staatsmann, hat diesen Phantasien nur auf Augenblicke nachgegeben — alsbald bemerkt er, ein solches Ideal ließe sich doch nur in kleinen Kreisen durchführen —, aber diese Abschnitte sind die Huldigung, die auch er dem Zeitgeschmack darbrachte.

Seine Gedanken wurden aufgenommen und weiter geführt von einem Manne, dessen große Bedeutung eben darin bestand, daß er die Ideen der Modephilosophie popularisierte und mit einer Fülle historischen Stoffes versetzte, von dem Abbé Raynal [101]). Kein noch so eifriger Anhänger des Jesuitenordens hat einen so feurigen Panegyricus auf den Missionenstaat geschrieben als der Verfasser der „Geschichte des Handels nach den beiden Indien". Freilich wiegt er sich über den Charakter dieses Staates in einer starken Illusion, wenn er vermeint: „die Jesuiten hätten nicht eher versucht, die Indianer zu Christen zu machen, bis sie sie erst zu Menschen gemacht hätten"; er plaidiert bei seinem Lobpreisungen immer in eigener Sache, eigentlich hat er dabei stets den Vernunft- und Empfindsamkeitsstaat der Philosophen im Auge. Eine naive Eitelkeit spiegelt sich in Schilderungen wie die folgende: „Die beste unter allen Verfassungen, wenn es möglich wäre, daß sie sich rein erhielte, wäre eine Theokratie; aber sie müßte immer durch tugendhafte und gänzlich nach ihren wahren Gründen handelnde Männer verwaltet werden; die Religion müßte nichts anderes gebieten als die Pflichten der Gesellschaft, nichts ein Verbrechen nennen, als was die Menschheit beleidigt, und nicht in ihren Lehren Gebete statt Handlungen, eitle fromme Zeremonien statt Liebeswerke und kindische Bedenklichkeiten statt gegründeter Gewissensbisse vorschreiben". Dieses Ideal findet er nun nahezu in Paraguay verwirklicht. Eifrig nimmt er die Jesuiten vor dem Vorwurf in Schutz, den Aberglauben verbreitet zu haben. „Was ist denn Aberglaube? Er hemmt den Fortgang der Bevölkerung, er weist die Zeit, die zu den Arbeiten der Gesellschaft bestimmt ist, unnötigen Gebräuchen zu, er beraubt den arbeitsamen Mann, um den müßigen und gefährlichen Einsiedler zu bereichern, er setzt die Bürger in Waffen gegeneinander, er gibt im Namen des Himmels das Zeichen zum Aufruhr, er entzieht seine Diener den Gesetzen und den Pflichten der Gesellschaft; mit einem Wort: er macht die Völker unglücklich und gibt den Boshaften Waffen gegen die Rechtschaffenen. Nun! wenn in Paraguay der Aberglaube herrscht, so wird er zum erstenmal den Menschen Gutes getan haben."

Aufs höchste bewundert Raynal die Vermengung der Religion und der

weltlichen Angelegenheiten. Bürgerliche und geistliche Gewalt entspringen derselben Quelle zu gleichem Zweck, oder das Volk wenigstens könne sie nicht trennen, die weisesten Gesetzgeber hätten daher beide vereint; nachdem das Christentum sie getrennt und dadurch unendliche Unruhen angestiftet, hätten sie nun die Jesuiten wieder verschmolzen. Das Unheil, das damit die Gesellschaft bisweilen in Europa angestiftet, hätte sie genützt, um ein dauerhaftes Gutes in Amerika zu stiften. Denn diese Herrschaft gilt Raynal als die sanfte Herrschaft der Einbildung, die einzige vielleicht, die Menschen mit Recht über Menschen ausüben dürfen, weil sie diejenigen glücklich macht, die sich ihr überlassen. Auch läßt sich Raynal diese Religion selber sehr wohl gefallen. Nicht nur die väterliche Fürsorge der Pfarrer begeistert ihn, sondern auch das Gepränge des Gottesdienstes, die „Absicht, das Herz durch die Sinne zu rühren" billigt er; hier ist ihm zufolge die Religion wahrhaft liebenswürdig.

Diesen eudämonistischen Standpunkt verficht Raynal mit großer Konsequenz. Ich will nicht alle seine ekstatischen Schilderungen anführen, über den Kommunismus, der die höchste Bequemlichkeit und alle wirklichen Vorteile des Eigentumsrechtes den Bürgern sichert, über die militärische Tüchtigkeit der Indianer, die er den welterobernden „Jüngern Odins und Mahomets" vergleicht, über die Klugheit, mit der man die spanischen Glücksritter so lange fern gehalten; es mag hier genügen, noch die Worte anzuführen, in denen er die Rechtsordnung des Staates preist, weil sich in ihnen ganz deutlich zeigt, eine wie starke Dosis Sophistik der Glückseligkeitslehre des radikalen Philosophen ebenso wie der der frommen Väter beigemengt war. „Die Ohrenbeichte", sagt er, „ersetzt alle Kriminalgesetze, sie wirft den Schuldigen nieder zu den Füßen seiner Obrigkeit; er bemäntelt seine Fehler nicht, vielmehr vergrößert er sie in seiner Reue. Die Züchtigung, die sonst überall schreckt, bildet seinen Trost. Die Einwohner von Paraguay haben keine bürgerlichen Gesetze, weil sie von keinem Eigentum wissen, sie haben keine Strafgesetze, weil ein jeder sich freiwillig angibt und züchtigt; alle ihre Gesetze sind Religionsvorschriften."

So berühren sich die Extreme: Raynal das Orakel der Jakobiner, der Mann, den der Konvent als Patriarchen der Aufklärung der höchsten Auszeichnung für wert hielt, war zugleich der Prophet der Jesuiten. Eine Kluft aber blieb doch zwischen den Söhnen des individualistischen 18. Jahrhunderts und den Jüngern eines Ignatius von Loyola, und auch Raynal war ehrlich genug, sie nicht schlechthin zu überspringen. Noch halte, meint er, die Philosophie mit ihrem Urteil zurück, bis das Ver-

halten der Indianer für oder wider die Jesuiten zeuge. Unterwürfen sie sich den Spaniern, so hätten auch ihre Lehrer mehr darauf gedacht, der Menge Gehorsam einzuflößen als ihnen Einsicht über die natürliche Billigkeit, der die Wilden schon so nahe gewesen, beizubringen. Dann hätten sie diese wohl glücklicher gemacht, sich aber das Recht vorbehalten, Werkzeuge ihres unumschränkten Willens aus ihnen zu bilden. Wenn sie aber die Spanier zurücktrieben, wenn sie an ihnen alles vergossene Blut ihrer Stammesbrüder rächten, dann werde die Philosophie urteilen, daß die Jesuiten an dem Glück des menschlichen Geschlechtes mit der uneigennützigsten Tugend gearbeitet, daß sie die Indianer bloß, um sie zu belehren, beherrscht, daß sie ihnen bei der Religion, die sie ihnen mitteilten, die Grundbegriffe der Gerechtigkeit, das heißt die ersten Gesetze der wahren Religion, gelassen, und daß sie vor allem in ihre Herzen diesen Grundsatz jeder rechtmäßigen und dauerhaften Gesellschaft tief eingegraben haben: es sei ein Verbrechen für vereinigte Menschen, in eine Regierungsform zu willigen, die ihnen die Freiheit, ihr Schicksal zu bestimmen, raubt und sie dadurch so weit bringen kann, daß Verbrechen ihnen eine Pflicht werden." — Die Geschichte hat anders entschieden, als es der philosophische Historiker erwartete!

Ich habe die Aussprüche Raynals ausführlicher angeführt, weil sich in ihnen, in ihrer Überschwenglichkeit, in ihrem gefühlvollen Radikalismus, in ihrer Wortfülle selbst, das Verhältnis der tonangebenden Kreise zu den Prinzipien des Jesuitenstaates aufs getreueste kundgibt. Auch in Deutschland urteilte man nicht anders. Als ein Amtsbruder Götzes, der Hamburger Propst Haremberg, eine vom Geist der alten zelotischen Polemik erfüllte Geschichte der Jesuiten schrieb und zum Schluß derselben eine Schilderung von Paraguay in gleichem Sinne brachte, erfuhr er allgemeine Mißbilligung. Hingegen begleitete man den wunderlichen Murr, der als Protestant mit fanatischem Eifer die Jesuiten verteidigte und Pombal mit gleichem Haß verfolgte, bei seiner unerschöpflichen Schriftstellerei [102]) mit einer gewissen Teilnahme. Die große Sammlung der „Aktenstücke, welche die Jesuiten in Portugal betreffen", wurde von ihrem Herausgeber, Klausing, objektiv als historisches Material dem Publikum vorgelegt; als Le Bret in seinem Archiv eine Übersetzung des Ibagnez mitteilte, legte er ganz besonders Verwahrung ein: man solle nicht aus dieser Schrift auf seine eigenen Ansichten schließen, er wolle nur der Erörterung neues Material zuführen. Auch die hervorragenden Männer der Nation befleißigten sich einer etwas bewußten Milde. Lessing interessierte sich lebhaft für die geographischen Verdienste der Missio-

näre in Südamerika und publizierte in seinen Beiträgen zur Literatur mehrere ihrer Berichte[103]); Wieland hegte bei seinem Latitudinarismus geradezu Vorliebe für die Jesuiten[104]), Johannes von Müller nannte sie bei ihrem Verfahren in Paraguay voll von Enthusiasmus und Staatskunst[105]); am wärmsten sprach sich Herder aus[106]).

Es ist das Jahrhundert der Humanität, einer zum Übermaß getriebenen Philanthropie, in dem wir uns hier bewegen. Dieselben Menschen, welche der verkünstelten Gegenwart oft revolutionär gegenüberstanden, erblickten im Dämmer der Vergangenheit den verlorenen Stand der Unschuld, als Patriarchen väterlich über Kinder und Enkel geboten hatten. Selbst die Herrschaft einer weisen Priesterkaste — Druiden, Magier oder wie man sie sonst nannte —, die das Volk zu seinem wahren Besten betrügt, die es als irdische Vorsehung stets beobachtet, es immer erzieht und niemals straft, wurde als ein Musterbild ausgemalt. Dieselbe Generation schwärmte für ein Paradies voll harmloser Menschen, das sie auf den einsamen Südseeinseln träumte; es war die Zeit, als in empfindsamen Seelen der bloße Name der Freundschaftsinseln eine gleichgestimmte Seite rührte. Waren doch die Jesuiten selbst nicht unbeeinflußt von dieser Zeitströmung, die in verschiedenen Formen von den Robinsonaden bis zu Jean Jacques Rousseau reichte, und Paraguay konnte beinahe als Ausführung des Programms gelten, das sich in Romanen, Opern, Singspielen bis auf Mozarts Zauberflöte hundertmal entworfen fand.

Auch die bedeutendsten Denker verleugneten nicht die Zugehörigkeit zu ihrem Jahrhundert. Von einem etwas weichlichen Eudämonismus konnten sie sich nie ganz befreien; die möglichst große Anzahl Glücklicher zu erzielen, erschien ihnen als der Zweck wie der Welt, so des einzelnen Staates; leicht vergaßen sie, daß der Einzelne und daß die Menschheit die höhere Qualität ihres Glückes durch eine Verminderung der Quantität erkaufen muß. Aber sie vergaßen es nur, wenn sie sich ihren Träumen hingaben; wenn sie wachten, das heißt wenn sie in der Gegenwart handelten, strebten sie um so kräftiger nach Freiheit des Geistes, nach Selbständigkeit der Individualität. Gerade deshalb, weil sie in Wirklichkeit so unabhängig der Jesuitengesinnung gegenüberstanden, konnten sie auch so viel unbefangener und gerechter über deren Werk urteilen als die katholischen Spanier und Portugiesen, die sich erst mühsam von den Fesseln derselben befreiten.

Niemand hat damals einen naheliegenden Vergleich gezogen: den zwischen den Jesuiten und den Glaubensboten der germanischen Völkerschaften. Die Kluft zwischen Bekehrern und Bekehrten war dort freilich

nicht so weit als in Südamerika, aber auch jene waren Lehrer nicht nur einer höheren Religion, sondern auch einer höheren Kultur; auch sie waren naturgemäß darauf bedacht, ihrem Stande einen dauernden Einfluß auf das Wirtschaftsleben zu sichern; auch sie haben für sich das Prinzip der Gütergemeinschaft bewahrt und allen die ungemessene Wohltätigkeit als Pflicht gepredigt; aber so sehr sie auch eingewirkt haben auf die Gestaltung des Staats- und Rechtslebens, so haben sie doch nie versucht, dies ganz für sich in Beschlag zu nehmen, es gewissermaßen durch eine Theokratie aufzusaugen. Sie traten den Germanen wie Männern entgegen; die Jesuiten sahen in den Indianern nur Kinder.

Ein anderer Vergleich drängte sich damals der Reflexion auf; fast gleichzeitig mit dem Sturze des Ordens erfolgte die Erhebung der nordamerikanischen Kolonien gegen England, und die Verteidiger der Jesuiten machten darauf aufmerksam: hier sähe man, welche Gesinnung den Geist der Unbotmäßigkeit und des Abfalls erzeuge [107]). Auch in Nordamerika haben wir es mit Staaten zu tun, die ursprünglich und noch damals wesentlich auf religiöser Grundlage ruhten; hat man doch mit Recht bemerkt, daß in der kalvinistischen Gemeindeverfassung Genfs der Keim der nordamerikanischen Union liege. Wenn in der Verfassung Paraguays ein Ideal der Sittlichkeit und des Wirtschaftslebens, wie es dem Katholizismus vorschwebt, erreicht war, so zogen die Kolonisten Pennsylvaniens die äußersten Konsequenzen des Protestantismus. William Penn und die Seinen sind persönlich viel unliebenswürdigere Gestalten als die opferfähigen Väter der Gesellschaft Jesu, auch fielen ihre Resultate nicht so rasch und so blendend in die Augen; aber dennoch war ihr Werk auf einem tüchtigeren Fundament erbaut: in der Religion wie im Wirtschaftsleben hatten sie das eine gewahrt, was der köstlichste Erwerb der neuen Zeit — diesseits wie jenseits des Ozeans — ist: die Freiheit des Individuums.

Aus der Vorrede

zur ersten Auflage des „Jesuitenstaats“

Die herbe Kritik eines Prinzips braucht die Teilnahme an den Männern, die es vertraten, nicht zu schmälern. Wer seine volle Kraft in den Dienst eines Ideals gestellt hat, ist der Anerkennung der Kulturgeschichte würdig, selbst wenn dieses Ideal ein Irrtum ist. Mißachtung gebührt nur denen, die mit einem Prinzipe spielen, die sich weder seiner Tragweite bewußt sind, noch die Energie des Geistes besitzen, sich ihm zu opfern.

Anmerkungen

Politische und religiöse Volksbewegungen vor der Reformation

Einleitung

[1]) Pamphilus Gengenbach ed. Gödeke. Der welsch Fluß. [2]) Seb. Brant. Valer. Anshelm. III. p. 246 ff. [3]) Bis zu welchem Grade bevormundender Fürsorge schon damals die Fürsten gingen, wo ihnen ständische Institutionen nicht die Hände banden, zeigt am besten Albrecht Achill. 5b merkisb. Buch ed. Burkhardt, ebenso die sächsischen Landesordnungen. [4]) Bei Janssen Frkft.s Reichskorrespondenz II. No. 439, 442, 445, 451, vor allen 483. [5]) Bei König v. Königsthal. Nachlese zu den Reichsgeschichten unter Friedrich. III. p. 170 ff. [6]) Droysen. Pr. Pol. II. 1. p. 283—293. [7]) Betreffs der Ansichten des Volks. cf. Liliencron. Sammlung der historischen Volkslieder. Bd. II, No. 132. Konrad Stolle, Thüringische Chronik in Bibl. d. lit. Vereins. XXXII. p. 63 f. meint sogar, Karl habe die großen Städte vertilgen wollen. [8]) K. Stolle a. a. O. Auch wußte man, wie schwer die Last seiner Regierung auf dem Landadel lag. Liliencron II. No. 130. [9]) Reimchronik v. Hagenbach in Mone Bad-Quellen II. Lieder von Hagenbach bei Liliencron II, 132 u. 133. Wimpheling's Erstlingsschrift, ein Drama von Hagenbachs Tod. Wiskowatoff Wimpheling p. 33 f. [10]) Liliencron II, No. 138. [11]) Bei K. Stolle p. 109—113, danach bei Liliencron No. 146. [12]) In völlig gleichmäßiger Weise, ebenso bei Diebold Schilling, Geschichte der burgundischen Kriege, wie bei K. Stolle hervortretend. [13]) K. Stolle, p. 61 f. [14]) Stolle, p. 61. Liliencron II, No. 147.

„Er dünkt sich künig Alexander gleich,
er wolt bezwingen alle Reich.

[15]) Nauclerus, a. a. 1476. Trithemius Chr. Hirsaug. usw. Städtechroniken B. X, Abt. Nürnberg, IV. Jahrbücher des 15. Jahrh. (H. Deichsler) a. a. 1482. [16]) Liliencron No. 138. Vom Streit vor Granson. [17]) cf. Droysen. Pr. Pol. II. 1, p. 309 ff. und Thomas Platter, Selbstbiographie. [18]) Das merkwürdige Lied bei Liliencron II, No. 134. [19]) K. Stolle p. 88. [20]) Die folgenden Schilderungen beruhen auf K. Stolle p. 128 bis 131. Chron. Missnense bei Menken a. a. 1475. Matth. Döring a. a. 1475. [21]) cf. Ullmann, Reformatoren vor der Reformat. B. I. Anhang. Zimmermann, Geschichte des gr. Bauernkriegs. B. 1. Barak, Archiv d. hist. Ver. von Unterfranken XIV. III p. 1 bis 108. [22]) Nauclerus. Mutius Chronic. a. a. 76 usw. [23]) Trithemius. Gudenus No. 200. Barak Urk. [24]) Sie war schon längst ein Gnadenort. Barak. Urk. 1. 2. 22. 23. [25]) Fries. Trithemius. Ullmann, Urk. 2 (bei Barak, 4). Barak, Urk. 8. 10. [26]) Fries a. a. O. Dies allein würde Ullmanns Vermutung von hussitischer Beeinflussung widerlegen, obgleich auch Barak derselben beipflichtet. p. 1—6. [27]) Gudenus 200: vitae turpitudo eum infamen et abjectum reddiderat. [28]) Trithemius. Stolle. Ullmann, Urk. 1. (Barak, 3) eine Sammlung einzelner Aussprüche Böhaims, wie Barak scharfsinnig nachweist, der Bericht der nach Urk. 8 ausgesandten Späher. [29]) Barak. Urk. 15. [30]) Daß dies die ursprüngliche Form seiner kommunistischen Träume gewesen, zeigt der Mainzer Hirtenbrief Gudenus a. a. O. [31]) Ullmann Urk. 1. Barak p. 10—12. Urk. 12—15. [32]) Fries a. a. O. Die Bewohner der Grafschaft Wertheim und ihr Herr werden deshalb von den Bischöfen besonders verantwortlich gemacht. Barak

Urk. 20—24. [33]) K. Stolle. Fries. [34]) Barak Urk. 8. Barak p. 13. f. ein aus der Haller Chronik entnommener Vers. [35]) Chronic. Missn. zum Beispiel übertreibt bis 500000. [36]) Ullmann, Urk. 1. [37]) Für die Schilderung der Katastrophe sind vor allem Trithemius Ann. Hirs. und Liliencron No. 148, die beide auf gleichen oder verwandten Quellen beruhen, von Wichtigkeit, demnächst Stolle, Fries und Lehnsrezeß Thunfelds bei Ludwig a. a. O., die unmittelbar während der Ereignisse geschriebenen Briefe bei Barak Urk. 11—15 und die spätere Urk. 19. [38]) Barak p. 42—44. Charakteristisch ist der erste Wertheimsche Bericht. Barak Urk. 5. Die Beteiligung des niederen Adels hebt besonders hervor Stolle und Urk. 11 (Bericht Bibras an den Nürnberger Rat) cf. auch Thunfelds Rezeß. [39]) Besonders ausgeführt in dem langen Spruch bei Liliencron II No. 148. [40]) Ullmann Urk. 1. Der auch von Barak geteilten Ansicht, Böhaim habe zuletzt zum Angriff übergehen wollen, kann ich nicht beipflichten. In den unmittelbar während der Ereignisse geschriebenen Briefen des Würzburger Bischofs wird zwar die Bewegung des Volks den revolutionären Lehren B.s zugeschrieben und durch die Gemeingefährlichkeit derselben die Gefangennehmung motiviert, aber die Angabe, daß eine direkte Aufforderung zur bewaffneten Erhebung der Grund derselben gewesen, findet sich erst 14 Tage später in einem Brief an den Kurfürsten von Sachsen, Urk. 18, der geschrieben ist, um jenen zu entscheidenden Maßregeln zu drängen. [41]) Die einzelnen Verhandlungen und Beziehungen vortrefflich bei Barak p. 17 ff. [42]) Hierbei kam es (Barak, Urk. 18), als man sich der Anführer zu bemächtigen suchte, noch zum Sturm auf einen befestigten Kirchhof. Es wurde dies den Bischöflichen offenbar sehr verübelt, andernfalls ließe sich die vertuschende Erzählung des Trithem. kaum deuten. cf. auch Urk. 15. [43]) Barak, Urk. 15 (Brief Giechs). [44]) Diethers Hirtenbrief bei Guden. a. a. O. berichtet auch, B. habe jene signa diaboli an sich getragen. [45]) Trithemius. [46]) K. Stolle. In seiner bitteren Korrespondenz mit den Bischöfen findet sich allerdings die Nachricht nicht. Barak, Urk. 20—24. [47]) Gudenus, No. 200. [48]) Barak, Urk. 1, 2, 22, 23. [49]) Gudenus, No. 202. [50]) Trithemius Ann. Hirs. a. a. 1480. Nach ihm hätten es die Mönche freilich auch quaestum detestantes getan. [51]) Selbst der Name „Böhaim" gab Veranlassung, hussitischen Einfluß zu wittern, Barak p. 7, und während die nur einigermaßen ruhige Untersuchung wie Barak Urk. 3, 4 — Guden 200. — Trith. von Beziehungen zu Anhängern Capistranos, zu Franziskanern und Begharden redet, heftet sich die Vermutung auf böhmischen Einfluß, so schon Bibras bei Barak, Urk. 10, und dann die meisten Chroniken. [52]) Gudenus, Cod. dipl. Mog. 11, 7, 1488, No. 227. [53]) Geiler v. Kaisersperg, Predigtzyklus: Der Wannenkrämer. Abt.: Von Pfründenkrämern. Predigt 2 u. 3. (Straßburg 1516.) [54]) Auch beschäftigen sich verschiedene theologische Fakultäten mit B.s Lehren. Barak, Urk. 10, 16. [55]) Gudenus Cod. dipl. Mog. IV No. 200. Barak, Urk. 7. [56]) H. Bebeli. In Asophum Pseudoprophetam

Jamque diu sancti mundo cessere prophetae
Queis cum dii soleant mystica verba loqui
Nunc nisi merdosi nascuntur in orbe prophetae.

[57]) Seb. Brant. Narrenschiff ed. Zarnke, Cap. 11. [58]) Geiler v. Kaisersperg. Navicula or. 11. (Straßburg 1511.) [59]) Worte Seb. Franks. Weltchronik a. a. 1476. [60]) In Italien ist hierfür Neapel ein klassischer Boden. In Deutschland machte bekanntlich der Prozeß der Berner Dominikaner, dessen Akten bei Valer. Anshelm 2 Bände füllen, namenloses Aufsehen. Cf. nur die Aufzählung zeitgenössischer Berichte bei Böcking, Hutten, Opp. Suppl. 4 (Onomasticon zu den epp. obscur. viror.) s. v. Berna. [61]) Cf. nur Jov. Pontanus Charon und Masuccio Novellino Nov. 2. [62]) Barak p. 37 nimmt an, daß B. bis zum öffentlichen Auftreten selbständig gehandelt habe, von da an Werkzeug gewesen sei, hierfür bietet jedenfalls keine Quelle einen Anhalt. [63]) Liliencron, No. 148 u. a. m. [64]) Linturius. Stolle. Liliencron, No. 148. [65]) Liliencron, II. No. 148. [66]) K. Stolle a. a. O. [67]) Das Verbot, Barak Urk. 6. Dem Interesse,

welches der Rat an der Unterdrückung der Bewegung nahm, verdanken wir die eingehenden Briefe. Urk. 10, 11, 18. Ein besonderes päpstliches Breve wurde zu ihrer Belobigung gesandt. Urk. 28.

Erster Abschnitt

[1]) Die bekannten Volkslieder bei Liliencron, No. 179 und 180. [2]) Ranke tadelt ihn sowohl dieser Unterlassungs- wie jener Begehungssünde wegen. [3]) Liliencron II No. 211. [4]) Liliencron II No. 202 v. 17. [5]) Cf. seine Rede in Koblenz 1492 bei Janssen und seine Reden in Worms 1497 bei Janssen No. 767. [6]) Cf. nur die Verhandlungen mit Louis XII. in Müller, Reichstagsstaat. [7]) Denkschrift M. von 1507. in Spalatins historischem Nachlaß ed. Preller u. Neudecker F. Beilage III. p. 204 ff. M. Rede 24. 6. 02. Klüpfel I p. 470. [8]) Ranke D. G. I. p. 140 p. 182. [9]) Minutoli. K. B. d. Markgrafen Alb. Achilles. Brief des Kurfürsten an Philipp von Kurpfalz. No. 54. [10]) Klüpfel. Urkk. des schwäb. Bundes I. p. 21 ff. 15. April 1488. [11]) Chmel. Aktenst. zur Gesch. Max. No. 100. Reisebericht des Philipp von Nassau. [12]) So sagt noch Ranke D. G. I. p. 112. Zuerst setzte man den Landfrieden fest, der diesen Reichstag so berühmt gemacht hat. [13]) In der Wormser Kammergerichtsordnung zeigt sich dies in den Bestimmungen über die Advokatur. Im Freiburger Abschied, auf den Berthold den größten Einfluß ausübte (cf. darüber Ranke, D. Gesch. I. p. 122), in der völligen Abschaffung der Gerichtsgebühren. Freib. Absch. § 31. [14]) Wie gleichgültig selbst die Fürsten waren, dafür lohnt es, Johann Ciceros Verhalten zu beachten. Riedel Cod. dipl. C. II. No. 295 f. [15]) Ranke. Deutsche Geschichte B. I. p. 219 f. [16]) Cf. meine Dissertation „der gemeine Pfennig", Beilage. Der Erwerb der Reichsstandschaft. [17]) Müller, Rtgstheatr. u. Friedr. V. Vorst. VI. pag. 15. [18]) Für dieses Verhältnis sind besonders die Aktenstücke in Minutoli K. B. 11. 12. 13. 63. 181 ff. sowie die Verhandlungen über den Anschlag Pommerns — Riedel, Cod. dipl. Brand. C. II. No. 275—286 — wichtig. [19]) Mehrere Beispiele hierfür in den bayerischen Landtagsverhandlungen. Der theoretische Anspruch ebenda. IX. p. 395 ff. [20]) Sammlung der R. Absch. Frkftr. R. T. 1486 fin. [21]) Minutoli, K. B. No. 183 ff. [22]) Janssen a. a. O. II, No. 801 (a. 1500). [23]) Worms 1495. Augsburg 1500. [24]) Datt. d. p. p. Wormser R. H. § 75, No. 3—23. [25]) Im Mainzischen und in Sachsen erfolgte die Erhebung noch am meisten in der vorgeschriebenen Weise. Müller, Rtgsk. u. Max. II. Abschn. Einnahme des gem. Pf. [26]) Die Quellen fließen hierfür am reichlichsten in Bayern durch die Bayr. Landtagshandlungen ed. Krenner. Verhandlungen über den Koblenzer Abschied IX. p. 165—180, über den Wormser IX. p. 350—400 (München), XII. p. 392—425 (Landshut), über den Augsburger IX. p. 458—520. Außerdem Chmel. Akt. No. 100. Reiseber. Philipps v. Nassau. No. 88, 89, 91. Janssen, II. No. 769, 775, 779. Von Schriftstellern bes. Linturius a. a. 1496 u. 98. Trithemius Chr. Hirs. 1497. [27]) Akten des Wormser R. T. bei Datt. d. p. p. W. R. H. § 14. — Krenner. Bayr. Ldtgh. IX, 355. Janssen No. 779. [28]) Janssen, II, No. 735. [29]) Bayr. Landtgh. IX, p. 357. [30]) Janssen, No. 779. [31]) Datt. a. a. O. p. 905. [32]) Als die Reichsreform dann gescheitert war, hat gerade der von Berthold geleitete Gelnhauser Kurfürstentag, um sich gegen Maximilians Ansprüche zu sichern, die Notwendigkeit der Verabredungen mit den Landständen betont, cf. das Schreiben bei Müller, Rtgsst. p. 238—242. [33]) Janssen, No. 779. [34]) Janssen, No. 801. [35]) Typisch für ein solches Verhalten sind die Frankfurter Berichte und Instruktionen von 1487. Janssen 627—640. [36]) Chmel. Art. No. 100. [37]) Bayr. Landtgh. XII, 22. Sept. 1496. Recht eng partikularistisch wird noch die Forderung zugefügt, daß das kleinere Bayern — München zuerst den gem. Pfennig zu erlegen habe, aus dem scharfsinnigen Grunde, weil Albrecht älter als Georg sei. [38]) Köln 1504. Müller, Rtgstaat p. 488. [39]) Adam Ursinus a. a. 1497. (Bei Menken II.) Trithemius, Chron. Sponheim. Linturius a. a.

O. a. a. 1496. [40]) Datt. a. a. O. p. 832, § 27. [41]) Cf. p. 32. [42]) Cf. hierfür besonders die Korrespondenz. Albrecht Achilles mit dem kaiserlichen Hof im Jahre 1485 bei Minutoli. Kaiserliches Buch und die den pommerschen Matrikelsatz betr. Verhandlungen bei Riedel, Cod. dipl. C. II, No. 275—286. [43]) Solche Matrikeln sind nur 1471, 1481, 1486, 1507 aufgestellt, cf. die betr. Abschiede in Samml. d. R. Absch. [44]) Cf. besonders die Verhandlungen von 1487 (Nürnberg), Janssen 640 (vollständige Handlung) und 627—640 Berichte. [45]) Minutoli K. B., No. 16, No. 134. [46]) Riedel, Cod. dipl. Brand, No. 277, No. 286. [47]) Cf. Text p. 27 f. [48]) Datt. p. 498. Koblenzer Absch. § 1 nach dem vormals zu vil verschinen tägen hilff ansleg geschehen und doch vielleicht auß der ursach, daß in solchen die gleichheit nit geübt ist, nit fruchtbar gewesen sein, so ist ein hilff der billichkeit nach fürgenommen vnd in der gestalt, daß dieselb yedermann, in welchem stand oder wesen die sein, gleichmäßig und leidlich sey. [49]) Gleichmäßig bei jenem Matrikelanschlag geltend gemacht. [50]) Machiavelli. Ritratti di Allemagna. [51]) Chmel. Akt. No. 2. [52]) So zum Beispiel in den Wormser Akten 1495, § 42, No. 21. [53]) Datt. a. a. O. p. 498 ff. dazu besonders Bayr. Ldtgh. IX. p. 170—180. Janssen 709, Handlung d. Tages. Lehmann, Chron. Spir. [54]) Cf. meinen gemeinen Pfennig p. 8, p. 22, p. 29. [55]) Cf. seine Äußerungen gegen Friedrich von Sachsen bei Spalatin a. a. O., seinen Briefwechsel mit Berthold Gudenus No. 130 ff., seine Erklärung auf dem Kölner Tag 1504 bei Ranke D. G. VI. p. 34. f. [56]) Im Abschied cap. 15—35. f. [57]) Augsb. Absch. c. 10. f. [58]) So schon in Koblenz Absch. Datt. p. 498. [59]) A. C. W. § 40. [60]) A. C. W. 29. Mai § 62. [61]) Bayr. Ldtgh. p. 374—377. [62]) So die sächsischen Bischöfe Müller, R. Th. u. Max Abschn. Erhebung des gem. Pf. [63]) Bayr. Ldtgh. IX. p. 495. ff. Albrecht schritt 1500 gegen einen solchen Versuch energisch ein. 1497 glaubte man sogar auf dem R. T. diese Verhältnisse besprechen zu müssen. [64]) Worms. R. T. A. § 62. [65]) Worms. R. T. A. § 37 ff. [66]) Augsb. Absch. c. 16. 17. 25. [67]) Janssen No. 408. [68]) Ranke. D. G. I. p. 121 f. [69]) Gudenus. Cod. dipl. Mog. IV. No. 222—224. [70]) Janssen, No. 640. [71]) Was die Frankfurter Berichte bei Janssen No. 632 ff. augenscheinlich zeigen. [72]) Janssen II. No. 672. [73]) Besonders in einer uns wörtlich aufbehaltenen Rede in Koblenz, wo er den Räten der Fürsten die Schuld gab. [74]) Janssen II. 809 ff. auch damals ohne Nutzen, wie die Berichte zum Beispiel No. 811 augenscheinlich zeigen. [75]) Koblenzer Abschied bei Datt. p. 498 ff. [76]) Cf. Wormser R. T. A. § 3 bis 8 mit § 64. [77]) Cf. hierzu Klüpfel p. 167. [78]) Worms. R. T. A. § 22 usw. [79]) Wormser R. T. A. § 27, § 62, § 64, schärfer wiederholt Freib. R. Ab. § 89. [80]) R. Absch. Freiburg u. Augsburg. [81]) Bayr. Ldtgh. IX. p. 357—408, XII. p. 400 bis Ende. [82]) Bayr. Ldtgh. XII. fin. [83]) Liliencron, No. 197. [84]) Cf. Farrago historica. Ratisp. a. a. 1499, bei Öfele § 81, Anshelm Berner Chr. II. p. 380. [85]) Liliencron, No. 210. (Das berühmte „der alt gris" genannte Lied.) [86]) Augsb. Absch. c. 15. [87]) Augsb. Absch. c. 30 und 31. [88]) Joannis, rer. Mog. vol. lib. IV. p. 810. (Urk. 19. 3. 1501.)

Zweiter Abschnitt

[1]) J. Burckhardt. Kultur der Renaissance. Buch 2. [2]) Hierfür ist die Erzählung seiner Ausbildung im Weiskunig p. 58—101 ein sprechendes Zeugnis. [3]) Weiskunig, p. 69. [4]) „Seine Schreiben sind ausführlich, angenehm, lebhaft; einseitig, aber auf ihre Weise wahr; sie bilden das sonderbarste Kompendium der europäischen Geschichte jener Zeit von dem Standpunkte eines vieltätigen, hochstrebenden Fürsten aus, der jedermann in sein Interesse zu ziehen sucht." Ranke, D. G. VI. p. 94 bei Gelegenheit der Besprechung Fuggers. Dennoch faßt R. noch immer zu sehr „die Fürsten" als Adressaten der Schreiben und verkennt etwas ihren publizistischen Charakter. [5]) H. Bebelius, de laudd. Germaniae. Widmung. [6]) Pirckheimer, bellum Suitense, lib. II. [7]) Liliencron, II. No. 244. No. 250, III. No. 255, No. 262 (zum erstenmal ein Manifest M. in

Reime gebracht, was später öfter) usw. [8]) Weißkunig, p. 68. In dem großen populären Manifest bei Datt. pag. 215 ff. hält er der Nation ihre Zerrissenheit und Untätigkeit gegen die Ungläubigen vor. Dies werde, meint er, sicherlich auch in die Chroniken geschrieben werden, was ihm so wichtig scheint, daß er es unmittelbar vor die am jüngsten Tage zu erwartende Strafe setzt. [9]) Liliencron, No. 243, st. 12. [10]) Vincenco Quirini, Relazione di Allemagna (1507) bei Alberi, Relazione Veneti. Bd. VI. [11]) Cf. seine Korrespondenz mit Berthold, J. 1502. Gudenus, Cod. dipl. Mog. IV. und Ranke D. G. B. VI. [12]) Brief an Friedrich den Weisen bei Spalatin, Leben und Zeitgeschichte Friedrichs, p. 139. [13]) Cf. den Aufruf, Janssen No. 683. [14]) Konstanzer Denkschrift bei Spalatin a. a. O. p. 204 f. [15]) Wofür der ganze Theuerdank zeugt. [16]) Burckhardt, Kultur der Renaissance I. p. 41. [17]) Weißkunig, p. 102—105. [18]) Instruktion für die österreichische Landschaft bei Müller. Rtgsst. p. 97. [19]) So 1471. Janssen No. 432. Lehmann, Chr. Spir. VIII. p. 112. 1479 Chmel. Monum. Habsburg III p. 113. [20]) 1473 die Städte. Janssen No. 439 und 442. [21]) Einen verfehlten Plan hierzu entwarf 1471 Piccolomini. Campanus Epp. bei Freher III. p. 140—158. [22]) Es finden sich deshalb auch die größten Verschiedenheiten. 1488 ließ das Reich dem Feldhauptmann Friedrich v. Brandenburg fast ganz freie Hand (Janssen 647). 1478, als der Kaiser nach Vereinbarung mit einigen Fürsten ein Aufgebot gegen Louis XI. ergehen ließ, handelten diese fast ganz selbständig. Chmel. Mon. Habs. II. p. 326—328. Janssen, No. 541. 1474 erfolgte die Kriegserklärung an Burgund von der gesamten Reichsversammlung, nachdem das Aufgebot zum Zuge vom Kaiser allein ausgegangen war. Nebenbei erfolgten dann noch die besonderen Fehdebriefe. (Cf. über die Nachteile derselben die Verhandlungen des Koblenzer Tages. Janssen 702.) Damals blieb die Reichsversammlung beinahe permanent, schloß Verträge, erließ Bestimmungen, traf Maßregeln. (Über diese Ereignisse die treffliche Darstellung in Markgraf, de bello Burg.) Sobald nur eine energische Oberleitung vorhanden war, schien dies doch die beste Form. Auch Maximilian suchte sie meistens zu beleben. [23]) Müller, R. Th. und Fr. V. Vorst. III. p. 649. [24]) Ibid. p. 682. [25]) Janssen, No. 492. [26]) So 1488 an Köln. Janssen, No. 644 und 645. [27]) So 1474. Müller p. 649. [28]) An Stelle der Pönen allgemeine Ermahnungen, zum Beispiel Klüpfel p. 141. Janssen No. 709. Eine Pön bei dem aussichtslosen Mandat, 11. Febr. 93, bei Chmel. Reg. Frid. und Klüpfel p. 140. [29]) Müller. Rstgt. unt. Friedr. p. 706. [30]) Müller a. a. O. p. 682. [31]) Zum Beispiel Janssen No. 719 u. a. m. [32]) Zum Beispiel Albrecht Achilles 1495. Minutoli No. 131 und 132. [33]) Festgestellt 1474. Müller p. 684 u. p. 886. [34]) Minutoli No. 227—230. [35]) Janssen No. 620—640 passim. [36]) Die Städteboten erließen deshalb ein Rundschreiben Janssen No. 628, die Frankfurter energisch ablehnende Antwort No. 631. Auf dem R. T. durch die Fürsten Zurückweisung „aus vielen Gründen", ohne daß man dieselben anzuführen für nötig hält. No. 626 u. 640. [37]) Janssen 682. [38]) Klüpfel p. 78. [39]) Klüpfel p. 88. [40]) Tichtel, Tagebuch a. a. 1490 in Fontes rer. Austr. Bd. I, p. 53. [41]) Janssen No. 683. [42]) Janssen No. 684 (27. Nov.). [43]) Klüpfel p. 91. [44]) Janssen No. 685. [45]) Cf. darüber Maximilians Auseinandersetzungen in seiner Konstanzer Denkschrift bei Spalatin a. a. O. und die Akten des schwäb. Bundes Klüpfel p. 92 ff. [46]) Liliencron II. No. 180. [47]) Liliencron II. No. 179. [48]) Oder übertragen zu lassen. Gödeke, Grundr. § 139. 39, erwähnt eine Flugschrift mit bez. Gedichten von Jakobus Sletzstadt usw.; es sind dies Übertragungen der lateinischen Kontroversgedichte Wymphelings und Gaguins, die unter anderen bei Müller R. Th. u. Max. I. gedruckt sind. [49]) 4. Juni 91. Janssen No. 701. [50]) Klüpfel p. 132 (1. Juni 92), selbst der schwäbische Adel wollte etwas tun. Klüpfel p. 134 (9. Aug.). [51]) Klüpfel, 17. Sept., p. 136 f. [52]) Janssen No. 709. (Koblenzer Handlung.) [53]) Klüpfel p. 140. Chmel. Reg. Fr. 11. Febr. [54]) Klüpfel p. 141. (Remonstration.) [55]) Janssen, No. 719. [56]) Wie leicht es früher möglich war, durch unvermutete Wendungen eine ganze Versammlung zu überrumpeln, zeigen die interessanten Vorgänge 1487 am Ende des Nürn-

berger Tages. Sie gaben die Gelegenheit für Berthold, sein überwiegendes parlamentarisches Talent zu entfalten und den schon halb geglückten Versuch des Kaisers schließlich doch scheitern zu lassen. Janssen, No. 640. Lehmann, Chr. Spir. a. a. 1487 usw. [57]) Datt. p. 495 f. [58]) Janssen No. 709. [59]) A. C. W. § 12. [60]) A. C. W. § 41. [61]) Wie sein Schwager Albrecht. Bayr. Ldtgh. B. IX. p. 358 f. [62]) Chmel. Akt. No. 87. [63]) Zum Beispiel A. C. W. § 60 f. Cf. meinen gemeinen Pf. p. 33. [64]) Chmel. No. 100, No. 140. Klüpfel p. 240. Bayr. Ldtgh. a. a. O. Schreiben wie das bei Klüpfel p. 175 f., 17. Nov. 95, hatten nichts gefruchtet, und man hatte sich auf seiten der Reichsstädte, 8. Juni 96, Klüpfel p. 198. f., sogar zu gemeinsamer Renitenz verbunden. [65]) Ihre Instruktion bei Datt. p. 548 f., 25. Mai 1496. [66]) Das Verhalten Albrecht Achilles gegen die Städtetruppen bei Neuß. [67]) Seb. Franck, Chron. d. Deutsch., setzt die völlige Ausbildung des Landsknechtswesens eben 1496 und schildert lebhaft bedauernd die Umänderung, die durch das Abkommen der gemeinen Züge hervorgerufen sei. [68]) Schreiber. Urkk. v. Freiburg. II. p. 657. [69]) Liliencron No. 205. [70]) Eine eigene interessante Auseinandersetzung Maximilians in Weißkunig „von den Bergkwerken". [71]) Liliencron No. 245. Das Lied aber hat selbst „ein freier Landsknecht guet" gedichtet. [72]) Cf. die Zusammenstellung bei Barthold. Frundsberg p. 9; hinzuzufügen ist eine sehr entschiedene Stelle bei Kirchmaier, Denkwürdigk. c. 1 in Fontes rer. Austr. SS. B. I. [73]) Pirkheimer, bell. Suit. lib. I. [74]) Kirchmaier. Denkw. a. a. O. [75]) So in der wohl ziemlich authentischen Rede b. Kirchmaier Denkw. a. a. O. [76]) So besonders der Aufruf bei Anshelm II p. 375. [77]) Seine Anrede an sie. [78]) Chmel. No. 289. [79]) So das ausführliche vom 23. Mai 1496, welches zum Solddienst auffordert; nur an Adel, Städte und alle Untertanen gerichtet mit Übergehung des Landesfürsten. Beglaubigte Abschriften (neben den ausgesandten Drucken) wurden von ihm in 38 Städten (Reichsstädten 16, Landstädten 22) niedergelegt, bei Datt. p. 546 ff. [80]) Linturius a. a. 1497. [81]) Cf. Text p. 52. [82]) Noch in dem großen Manifest, 12. Nov. 1503, welches Max gelegentlich der Stiftung des Georgenordens ausgehen ließ. Datt. p. 214—221 (deutsch u. lat.) stellt Maximilian die anfänglichen Beschlüsse des Augsburger Tages als segensreich und als sein Werk dar, zum Beispiel p. 218. [83]) Der entgegengesetzten Ansicht ist Ranke, welcher in der Ernennung Albrechts einen Akt besonderer Feindseligkeit erblickt. Allein Max hatte mit seinem Schwager nie persönliche Differenzen, seine Vertraulichkeit wurde von diesem geradezu ausgebeutet (cf. Text p. 51 mit Anm. 61), selbst den Regensburger Krieg hatte Max sehr ungern unternommen (cf. Klüpfel und noch die Konstanzer Denkschrift bei Spalatin a. a. O.), im Schweizerkrieg war A. nach seinem Wunsch Feldherr gewesen, und eben jetzt war dieser durch die in Aussicht stehende Landshuter Erbschaftssache ganz an Max gebunden. Noch 1504 in Köln machte M. dem Reichstage wiederholt den Vorschlag, Albrecht zum Reichsfeldherrn zu ernennen. Müller R. T. St. p. 441 u. p. 447. [84]) Bayr. Ltgsh. B. IX. p. 458—520. [85]) Gassarus, Ann. Augsburg a. a. 1500. [86]) Sein Brief an Friedrich den Weisen bei Spalatin a. a. O. p. 139. [87]) Die Ungnade, die er Berthold zeigte, die Abforderung des Siegels, wurde sogleich besprochen. Klüpfel, 27. April 1502. Am wirksamsten war aber die in mehrfacher Beziehung interessante Theaterszene, die er vor der Versammlung des schwäbischen Bundes in Ulm, 24. Juni 1502, spielte. Klüpfel p. 469. [88]) Cf. Ranke D. G. [89]) So besonders Bebel in der interessanten Schrift „de laudibus Germaniae", 1501 geschrieben. Es überbietet an Schärfe und Sarkasmus alles, was damals gegen die Reichsreformpartei gesagt worden ist. [90]) Wimpheling. Epitome, historiae Germaniae. [91]) Deichsler a. 1501. Es war diese Durchreise das erste Zeichen des Bruchs, cf. Ranke, D. G. I. a. a. O. Hinterher ließ er sich notdürftig durch Nauclerus entschuldigen, das Regiment antwortete aber sehr scharf: es hätten alle Nation fremder Gezunge, so zu Nürnberg gewesen, solchen kurzen Abschied verstanden und an viel Örter ausgeschrieben, als weren Ihre Königl. Gnade in Unwillen und Ungnade vom Regiment geschieden. Müller R. T. St. p. 90 f. In der nächsten Zeit verhielt sich Max noch

einmal abwartend, da das Regiment die letzten äußersten Anstrengungen machte, die Durchführung der Reichshilfsordnung zu erzwingen. Cf. ihr Rundschreiben. Müller R. T. St. p. 124—130.

Dritter Abschnitt

1) Trithemius, Chr. Hirsaug. a. a. 1490. 2) Linturius a. a. 1493. 3) Kölner Abschied 1504. 4) Klüpfel, 16. Febr. 1499, p. 288 f. 5) Klüpfel. Ungelters Berichte. Liliencron No. 240. 6) Pirckheimer, bell. Suit. I. II. 7) Klüpfel, 29. Sept. 1500. 8) Klüpfel, 29. Sept. bis 16. Okt. 1501, abgeschafft 17. Nov. 1502. 9) 1500 ist überall Mißernte. Vigneulles, Trithemius, Gassarus, Anshelm usw. 1501 in Lothringen erträglich, Vigneulles, sonst überall völliger Ausfall. 1502 in Lothringen am schlimmsten, im übrigen Deutschland läßt die Hervorhebung von 1501 und 1503, als den bösen Jahren, auf eine erträgliche Ernte schließen. 1503 dann überall erneute Klagen. 10) Vigneulles konstatiert Steigen bis 1503. Gassarus gibt für die ganze Periode die Augsburger (für Schwaben bis heute die bestimmenden) Kornpreise. 11) Cf. über die historischen Bedingungen des Magazinwesens. Roscher. Kornhandel cap. 3. 12) Gassarus, Absch. Aug. a. a. 1501. 13) Trithemius, Chr. Hirs. Basellius, über den Einfluß dieses Beispiels, Mutius, Chron. Germ. a. a. 1501. 14) Linturius 1504. Liliencron No. 238 usw. 15) Trithemius, Chr. Sponh. 1502. 16) Trithemius, Chr. Hirs. 1502, Basellius ib. Nancler. 17) Mutius, Chr. Germ. 1502. 18) Trithem., Chr. Sponh. a. a. 1503. 19) Cf. bes. Strauß. Hutten. Die lebhafteste Schilderung eines Zeitgenossen ist wohl bei Linturius a. a. 1496. 20) De Guajaci medicina. Opp. ed. Böcking V. 21) Gassarus a. a. 1494. Grünbeck schrieb sofort eine Schrift wohl im Stil seiner späteren. 22) Linturius a. a. 1496. 23) Deichsler, a. a. O. a. a. 1497 Mai, aber schon im Februar waren Bußpredigten über die Krankheit gehalten worden. 24) Vigneulles a. a. 1499. 25) Seb. Franck, Chr. d. Teutsch., setzt im Durchschnitt 1496 als das Jahr fest, in dem die 2 Plagen, Landsknechte und Franzosen, in der deutschen Nation Eingang gefunden hätten. 26) Klüpfel. März 1505. 27) Linturius a. a. 1503.

Vierter Abschnitt

1) Linturius a. a. 1495. 2) Seb. Brants hierher gehörige Gedichte bei Zarnke, Brant. Cf. dessen zusammenstellende Bemerkungen. Noch in einem Manifest von 1503, bei Datt. p. 215—221 bezeichnet M. den Stein als das erste Wunder, durch das die Gottheit eine Billigung seiner Politik aussprach. 3) Selbst noch als reformatorische Figur erscheint er im Pasquillus exul. in Septem. dialogi festivi bei Böcking. Hutteni opp. Bd. IV. 4) In Bruchsal 1501. Mone, Zeitschr. B. III. Beiträge zur Kulturgeschichte. 5) Die lebendigste bei Ph. de Vigneulles a. 1512. 6) So der Augustiner Lange, der Verfasser des Chronic. Citzense. Cf. seine interessante, bisher, soviel mir bekannt, unbeachtete Korrespondenz mit Brant a. a. 1512, worin von Brant ein ansehnliches Bruchstück eines lateinischen Dialogs über die Berner Dominikaner und ein kleines deutsches Gedicht gleichen Inhalts mitgeteilt sind. 7) Anshelm, Berner Chronik. III. p. 246—253. 8) Zum Beispiel in Nürnberg. Deichsler a. a. O. 9) In allen Quellen seine Weigerung als Bescheidenheit ausgelegt, zum Beispiel Trithemius, Chr. Hirsaug. 10) Deichsler a. a. O. und die Anmerkung Hegels dazu. 11) Trithemius, Chr. Hirsaug. a. 1495. 12) Allein aus Franken serienweise bei Linturius. 13) Auf solche führt sich die lange Erzählung bei Trithem., Chr. Hir. a. 1492 gewiß zurück. 14) Linturius a. a. 1506. 15) Geiler, Brosämlein. Predigtzyklus von den Staffeln. 9. Staffel, 3. Predigt. 16) Neander, Kirchengeschichte 2. Aufl. B. II, Ende. 17) Rolewink, Fasc. tempp. a. a. 1474 ein Mädchen in Hamm. 18) Trithemius a. a. 1500. 19) Raynaldus, annales eccles. s. a. 1500. 20) Jo. Picus Staurostichon bei Freher. SS. B. II. d. 244, v. 110—180. 21) Trithemius, Chron. Sponheim a. 1500. 22) Ein Flugblatt, welches

Deichsler benutzte, sagt ausdrücklich: 21. Mai, da fielen die Kreuze am Rhein. [23]) Alle Berichte führen sich auf den unten zu erwähnenden Brief des Lütticher Bischofs zurück, der mit nur geringfügigen Auslassungen bei Chapeaville SS. epp. Leod. B. II. steht und in sehr genauem Auszug von Nauclerus und Anshelm aufgenommen ist, während auch Linturius und Trithemius ihn benutzten. [24]) Trithemius, Chron. Sponheim a. 1501. [25]) Bei Grünbeck. Vermahnung usw., der dritte Holzschnitt. [26]) So gibt es auch Maximilian an, meint aber, vorwiegend seien in Franken und Schwaben die Kreuze erschienen. Datt. p. 215—220. [27]) So Nürnberg, Deichsler a. a. O. Regensburg, Farrago histor. Ratisp., bei Öfele SS. [28]) Wie alle Berichterstatter erwähnen. [29]) Anshelm III. p. 151, p. 217, IV. p. 224. [30]) Trithemius, Chron. Sponh., Chr. Hirs. Picus v. 270 f. [31]) Picus v. 250 ff. [32]) Picus a. a. O. [33]) Anshelm hat ein eigenes Kapitel, III. p. 152 f., über sie. Nauclerus u. Trithemius, Chr. Hirs. a. a. 1500. [34]) So in den Niederlanden. Chapeville SS. Leod. III. p. 231, überhaupt Trithemius a. a. O. [35]) Vigneulles a. a. 1503. [36]) Anshelm, III. p. 150 f. [37]) Grünbecks Vermahnung spricht von ihnen und gibt in cap. 3 eine lange Predigt, die von einem solchen Prediger gehalten sein soll, wohl aber eher von Grünbeck diesen Mustern nachgebildet wurde. [38]) Anshelm, Bern. Chron. a. a. O. Picus, noch vor der Entlarvung. [39]) Picus entschiedener Vertreter dieser Ansicht, Grünbecks Buch ist ein Niederschlag aus allen Meinungen der Gläubigen. [40]) So Trithemius im Chronol. mystica 1508 auf Max' Wunsch geschrieben. [41]) Linturius a. a. 1504. Andreas Zayner, liber memorialis bei Öfele, SS. II. p. 347. [42]) Eingehend referiert über diese Ansichten, die er zu widerlegen sucht, Grünbeck, c. 2, ihr huldigt im ganzen Trithemius, Vigneulles und die späteren außer Anshelm. [43]) Trithemius, Chr. Hirs. [44]) Vigneulles a. a. O.

Fünfter Abschnitt

[1]) Picus, Vorrede usw. Sein Erlaß bei Anshelm III. 217 ff. und das Manifest bei Datt. p. 215—220. [2]) Das entscheidende Zeugnis hierfür (von Burckhardt sogar zur Charakteristik des gesamten Rationalismus der Renaissance angeführt), seine Fragen an Trithemius in der Curiositas regia. Daneben cf. Weißkunig p. 61 f. und 67. [3]) Chmel. Akt. p. 185 ff. [4]) Grünbeck, Leben Max', und Liliencron No. 307 und 308. [5]) Grünbecks bekannte Lebensbeschreibung macht das zu ihrem Ausgangspunkt. Ganz in derselben Weise Hutten, Epigrammata No. 59, bei Böcking III. p. 230, auch in der Exhortatio c. Venetos v. 491 ff. [6]) Hutten, Dialog. Fortuna § 59. [7]) Bei Anshelm, Bern. Chron. III. p. 217 ff., bei Datt. p. 215—221 in der Verkündigung der St. Georggesellschaft wiederholt. [8]) Klüpfel, 11. Juni 1502, p. 468, 15. April 1503, p. 485, sogar noch beim Anzug des bayrischen Krieges, 6. Dez. 1503, p. 489 f. [9]) Klüpfel p. 469 f. [10]) Cf. Rittershusius, Vita Pirkheimeri. Burckhardt, Kultur der Ren. I. p. 114 f. Auch im Staurostichon sagt P. bei der Erwähnung von Pforzheim Reuchlin einige Schmeicheleien. [11]) Klüpfel p. 504 behauptete er gegen Albrecht von Bayern: er habe schon merklich gerüstet zum Türkenzug, im Manifest, 12. Nov. 1503 (Datt. p. 220 ff.), will er schon Neujahr ziehen, vorher aber noch den Romzug abmachen. [12]) Nur aus der Remonstration der Kurfürsten bei Müller, Rgtst. lib. II, bekannt cap. 2 p. 238—242. [13]) Bei Ranke D. G. VI, 31—34. [14]) Die Einrichtung der Georgsgesellschaft. Datt. p. 215 ff. [15]) Cf. die endlosen Verhandlungen in den Bayr. Ldtgh., auch Klüpfel p. 504. [16]) Klüpfel, 24. Juli 1499, p. 366. [17]) Zum Beispiel Herberstein, Denkwürdigkeiten in Fontes rer. Aust. SS. B. I. Wivolt v. Schaumburg, der vom Reiter zum Landsknechtsführer, wie Herberstein zum Diplomaten wurde. Am eingehendsten auch hier Quirini. [18]) Quirini erzählt, daß die Reiter von den Landsknechten, sobald sie ihnen zu nahe kamen, einfach zusammengeschossen wurden. [19]) Ohne daß man deshalb den ersten ganz modernen Menschen als letzten Ritter ausgeben müßte. [20]) In deren Kreise führt uns Herberstein. [21]) Gierke, Genossenschaftsrecht I. p. 498: „Die

ephemere St. Georgsgesellschaft war mehr ein Versuch, den Adel kriegerisch zu heben." [22]) Klüpfel, 12. Dez. 1504. Bericht Ungelters. [23]) Datt. p. 215—221, als Ergänzung das Manifest. Datt. p. 220—222. [24]) Doch wollte man noch 1518 von einer Bestimmung wissen, daß er in der Tracht des Ordens habe begraben werden wollen. Hörzug des schwäbischen Bunds im Land zu Wirtemberg bei Hutten opp. ed. Böcking III. am Ende. [25]) Deren Nachrichten über Abzeichen, Ornate usw. des Ordens zusammengestellt von Datt. p. 214. [26]) Mit Hilfe des Manifestes, Datt. p. 220 ff.

Sechster Abschnitt

[1]) Eine sehr lebhafte bei Trithemius sowohl Chr. Sponh., wie Hirsaug. a. a. 1500. Sonst ist in dieser Zeit für die Wallfahrts- und Reiselust des Bürgerstandes Vigneulles so charakteristisch wie in der vorhergehenden Burkhard Zink. [2]) Vigneulles a. a. 1500 drückt ein lebhaftes Bedauern aus, daß aus der festgesetzten belle ordonnance unter seinen 6 Genossen nichts geworden. [3]) Anshelm, Bern. Chr. III. p. 146, spricht von 30 800. [4]) Vigneulles a. a. O. [5]) Anshelm III. p. 146. [6]) Von neueren Geschichtschreibern erwähnt nur J. Burckhardt das deutsche Jubiläum, K. d. R. I. p. 110 u. 155, der aber in zu engem Anschluß an Anshelm meint, „die schmachvolle Ausbeutung habe aller Augen auf Rom gelenkt". [7]) Sein Name wird fast in jeder Quelle anders geschrieben: Perrandus, Perrandi, Beraudi, Pegerandus (wie er sich lateinisch selbst schrieb) etc. [8]) Droysen in Abhandlungen der sächs. Akad. 1857. [9]) Hegel, Städtechron. Nürnberg IV. Tuchersche Jahrbücher a. a. 1490. [10]) Besonders in den Charakteristiken des Trithemius, Chr. Sponh. a. a. 1505 und Chr. Hirs. hervorgehoben. [11]) So noch 1518 der Augustiner Lange im Chron. Citzense. [12]) So schon 1489 gegen Wimpheling. Cf. Trithemius, Catalogus s. v. Wimpheling. 1501 gegen Wimpina in Leipzig. Lange, Chron. Citz. u. gegen Trithemius. [13]) Trithem., Chron. Sponh. a. a. 1503, berichtet mit komischem Entzücken über seine Tischunterhaltung mit R. und findet es besonderer Erwähnung wert, daß er mit den Worten entlassen sei: tam sero notus, tam cito recedis. [14]) Linturius a. a. 1489. Zu höheren Beamten wählte er aber ihm persönlich nahestehende Franzosen. Linturius a. a. O. Auch 1501 ist sein Weihbischof Franzose. Trithemius, Chron. Hirsaug. a. a. O. 1502. [15]) Bedeutendes Aufsehen erregte die von ihm verfügte Verhaftung des Dr. Morung, der für die Steuerfreiheit des Klerus ein Pamphlet gegen Albrecht Achilles (abgedruckt bei Minutoli, K. B. Anhang) geschrieben hatte und jetzt in gleichem Sinne gegen den Ablaß auftrat. Linturius a. a. 1489. Hegel, St. Chr. Nürnberg IV. a. a. O. M. blieb bis 1497 in brandenburgischem Gewahrsam. Linturius a. a. 1487. [16]) Burcardus, Diarium a. a. 1494, der hier über das Verhalten R. in Rom ausführlich berichtet. [17]) Auch später wurde er von Ludwig XII. in seinem französischen Übereifer desavouiert. Burcard., Diar. a. a. 1498. [18]) Cf. die Liste des Einkommens der Kardinäle bei Burcardus, Diarium a. a. 1502. [19]) Bei Datt. d. p. p. p. 379—81. [20]) Die Bezeichnung die er im Weißkunig beständig anwendet. [21]) Müller, Rtgsst. p. 92 f. [22]) Über diese Bestrebungen spricht z. B. Trithemius in seinen Chroniken a. a. 1496 u. 1501 u. 4 sehr gereizt. [23]) Gudenus, Cod. dipl. Mog. No. 195. [24]) Im Vadiskus, der überhaupt von größter Vertrautheit mit der Mainzer Hofgeschichte zeugt. [25]) Bei Müller, Rgtst. p. 117—120. [26]) Augsb. Absch. § 38. [27]) Es war dies einer der schwersten Vorwürfe, den Maximilian gegen ihn erhob (zuerst vor dem schwäbischen Bunde, Klüpfel, p. 470, 24. Juni 1502). Denkschrift bei Spalatin a. a. O. p. Auch Ranke erkennt dessen Berechtigung an. [28]) Anshelm a. a. O. Trithemius a. a. 1501. [29]) Trithemius Chron. Hirsaug. a. a. O. Basellius a. a. O. 1501. [30]) M. Manifest, 12. Nov. 1503. Datt. p. 221 f. [31]) Nach Trithemius a. a. 1501 in Innsbruck. [32]) Wie zur Rechtfertigung ihrer Handlungsweise haben die Stände, was sonst nie der Fall, in den Abschied selbst eine Darstellung des Ganges der Verhandlungen aufgenommen, bei Datt. p. 222—230

u. Müller, Rgtst. p. 201—226. Wo nichts anderes bemerkt ist, beruht die folgende Darstellung auf dieser Quelle. [33]) Hegel, St. Chron. Nürnberg IV. Deichslers Chron. a. a. 1501. Den ehrsamen Nürnberger Amtsvorsteher interessieren natürlich diese Dinge ganz allein am Reichsregiment, und er gibt hier vortreffliche ausführliche Schilderungen. [34]) Auch Nauclerus, dem M. wohl nur unvollkommene Instruktionen gegeben, erinnerte nicht daran. [35]) So bei dem auch von Raimund gepredigten Ablaß 1489, cf. Linturius a. a. 1489, und die ausführliche Schilderung in der von Hegel sogenannten Fortsetzung der Tucherschen Jahrbücher. St. Chron. Nürnb. IV. a. a. 1489. [36]) Ersteres z. B. durch den Anspruch der Klostervisitation, wobei es zu Unzuträglichkeiten kam. Anshelm III. p. 148 ff. Letzteres z. B. in einem eklatanten Falle bei dem geächteten Grafen Leiningen, dessen Indulgenzbrief bei Remling, Uk. v. Speier II. No. 236. [37]) Nürnberger Abschied, cap. 13, §§ 4 u. 5. [38]) Die vielfachen Weihungen, Bestätigungen, Verleihung von Tragealtären sind gewiß nicht unentgeltlich erfolgt. In Bern wurde der Nebenhandel der Subkommissare zum öffentlichen Skandal. Anshelm III. p. 150. [39]) Seit dem Ablaß v. 1212. [40]) Nürnberger Abschied, Vertrag §§ 15 u. 16. [41]) Bei Müller, Rgtst. p. 217 ff. Datt. p. 228. [42]) Cf. p. 51. [43]) Bei Datt. d. p. p. 378 bis 381. Die einzelnen Bestimmungen mußten sich natürlich althergebrachten Gebräuchen anschließen. [44]) Nürnberger Abschied, cap. 11. [45]) Nach den Niederlanden ist er daher auch nicht gekommen. [46]) So in seiner Rede, 24. Juni 1502, bei Klüpfel. [47]) Huttens Inspicientes der klassische Ausdruck derselben! [48]) Trithemius, Chr. Hirsaug. a. a. 1502. [49]) Eine solche Urkunde Dipl. Oldesleb. ed. Menken. No. 182. Einzelnachrichten bei Trith., Chr. Sponh. a. a. 1502. Basellius a. a. 1502. [50]) Trithemius, Chr. Hirsaug. a. a. 1502. Spalatin, Zeitgeschichte a. a. 1502. [51]) Trithemius a. a. O. Auch hier stimmte er überein mit Berthold, an den die Widmung von Wymphelings Epos de triplici candore Mariae gerichtet ist. [52]) Trithemius a. a. O. Basellius a. a. O. Anshelm, III. p. 250 ff., sieht in diesen Kanonisationen Raim. einen Hauptanlaß des erneuten Aufschwunges der Heiligenverehrung. [53]) Jubiläum von 1489 bei Linturius u. in den Tucherschen Jahrbüchern 1480 eine besonders ausführliche aus Freiburg bei Mone, Bad. Quellen B. III, Freiburg. Ratsurk. 1480, endlich eine sehr belebte von 1512 bei Vigneulles. Alle tragen aber dieselben Züge. Für 1501 bietet nur die Schilderung Deichslers Ähnliches. [54]) Vertrag §§ 1—6, §§ 9—12. [55]) So sehen wir Gleichzeitigkeit in Mainz. Trithem., Ann. Sponh. a. 1502. Frankfurt, Janßen No. 827. Speier, Remling, Urkk. II. No. 235—37. [56]) Remling, No. 237. [57]) Es müßte denn der von Berthold als Erzbischof ernannte Kommissar, Dr. Alich v. Spreth, diese Funktionen ausgeübt haben. Seine Bestallung bei Gudenus IV. No. 257. [58]) Farrago histor. Ratisp. a. a. 1502, bei Oefele SS. II. [59]) Anshelm, B. Chr. III. p. 146 ff. [60]) Ein solcher bei Remling, No. 235. [61]) Die Reiseroute Raimunds läßt sich nur sehr unvollständig angeben. Vom 15. August (Deichsler a. a. 1501) bis 11. September (Nürnberger Abschied) ist er in Nürnberg, von da geht er nach Köln (Trithemius, Chr. Hirsaug.). Nach der nicht sehr sicheren Nachricht des Chron. Sleswic. bereist er sodann „die Küsten der nördlichen Meere", während er doch nach Schleswig nach besseren Nachrichten erst 1503 kommt. Ende des Winters ist er am Oberrhein, 2. März in Speier (Remling II. No. 235), nimmt von Ostern, 6. April, ab sein Quartier in Mainz (Trithemius, Chr. Hirsaug., Chron. Sponh., Lange, Chron. Citzense), befindet sich zeitweise, 14. Mai 1502, in Frankfurt (Janßen No. 287), 26. Mai in Hirsau (Trithemius, Chron. Hirsaug.), geht von hier nach Erfurt und bleibt dort „sehr lange" (Chron. Citzense); noch am 6. November 1502 befindet er sich dort (Diplomata Oldesleb. ed. Menken), geht aber noch im Jahre 1502 zu Friedrich von Sachsen nach Lochau und Wittenberg (Spalatin, Zeitgeschichte a. a. 1502). 1503 geht er zuerst nach Leipzig, dann nach Lübeck, von da nach Dänemark (Chron. Citzense a. a. 1503). Am 28. Oktober kommt er nach Frankfurt zum Kurfürstenkonvent, bleibt hier einige Zeit, reist über Speier und Straßburg nach Basel (Trithemius), wo er schon Anfang Dezember ist (Klüpfel, 11. Dezember 1503).

reist im Mai oder Juni 1504 über den Gotthard. Anshelm III. 259. [62]) So in Nürnberg das Podium, auf dem R. die Messe zelebrierte. Anmerk. Hegels zu Deichsler a. a. O. [63]) Chron. Sleswic. a. a. 1501. [64]) Anshelm III. p. 150 f. [65]) Trithemius, Chr. Hirsaug. a. a. 1502. [66]) Anshelm III. p. 146 ff. [67]) Lange, Chr. Citzense a. a. 1503. [68]) Nicht selten bedurfte es ihrer aber auch; Trithemius a. a. 1502 in beiden Chroniken. [69]) Remling, No. 239. [70]) Gudenus, Cod. dipl. Mog. No. 257. [71]) Auf der in Gelnhausen festgestellten Tagesordnung findet sich No. 3 das Ablaßgeld, Müller Rgtst. p. 260. Max ignoriert in allen seinen Schreiben um Türkenhilfe Raimund, bis er seinen Schlag führte. [72]) Trithemius, Chr. Hirsaug. a. a. 1503. (Auch T. war zugegen.) [73]) Remling, Nr. 239. [74]) Anshelm III. p. 259 ff. [75]) Anshelm p. 260. [76]) Cf. die sehr lückenhaften Akten. Müller p. 355—68. [77]) Klüpfel, s. 6. Dez. 1503. [78]) Cf. die Aufzeichnung bei Ranke, D. G. VI. p. 35. [79]) Klüpfel, 12. Dez. 1503. Datt. p. 643, §§ 37 u. 38, Briefe des Eßlinger Rats. [80]) Anshelm p. 262. Datt. p. 223 ff. [81]) Anshelm a. a. O. Datt. p. 643. [82]) Trithemius, Chr. Sponh. a. a. 1504. [83]) Spalatin, Zeitgesch. a. a. 1502.

Staat und Gesellschaft im Zeitalter der Gegenreformation

Der Abdruck in dem Teubnerschen Handbuch verbot die Angabe von Literaturangaben zu einzelnen Stellen. An ihrer Stelle gab der Verfasser die folgende Übersicht über die gesamte Literatur:

In dem hier gegebenen Abrisse ist nur die geistige Bewegung der Epoche der Gegenreformation geschildert worden. Dieser Aufsatz will nichts sein als eine Analyse des neuzeitlichen Katholizismus und seiner Wirksamkeit auf den verschiedenen Gebieten der Gesellschaft und des Geisteslebens. Aus der ungeheuren Masse der Literatur sei hier nur einiges angeführt. Vor allem bewegen sich die Hauptwerke Rankes großenteils in diesem Zeitraum. Seine Geschichte der Päpste, seine Osmanische und Spanische Monarchie, seine Französische Geschichte bleiben die Ausgangspunkte für alle weitere Forschung. Für Deutschland hat M. Ritters Deutsche Geschichte im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges und vorher seine Geschichte der Union die Erforschung der politischen wie der kulturellen Verhältnisse auf eine neue, breite Grundlage gestellt.

Für die Durchführung der Gegenreformation im einzelnen kommen besonders in Betracht, außer den Einleitungen zu den einzelnen Bänden der „Nuntiaturberichte", für Deutschland: Holtzmann, Maximilian II.; Stieve, Politik Bayerns; Keller, Gegenreformation in Westfalen; Hansen, Die Jesuiten in Köln; Lossen, Kölner Krieg; die späteren Bände von Janßens Deutscher Geschichte und die Ergänzungsbände hierzu. — Für Frankreich: Die klare, zusammenfassende Darstellung von Mariéjol bei Lavisse Histoire de la France, für die Hugenottenkriege insbesondere Marcks Coligny und Zusammenkunft von Bayonne; für die religiöse Bewegung das klassische Werk von Ste. Beuve, Port Royal; außerdem Strowsky, St. François de Sales; Reuchlin, Pascal und Port Royal; für die gesamte geistige Bewegung E. Faguet, XVI. Siècle und XVII. Siècle. — Für Spanien: Menendez y Pelayo, Historia de los Heterodoxos en España; Lea, Chapters of religious history in Spain, The Moriscos in Spain; Boehmers Bibliotheca Wiffeniana und Juan Valdes, Schäfer; K. Justi, Velasquez, ein Werk, in dem die spanische Kultur des 17. Jahrhunderts überhaupt erscheint. — Für Italien: neben Rankes Päpsten Brosch, Geschichte des Kirchenstaats; Reumonts Geschichte von Toscana und Gesammelte Aufsätze.

Für die innere Geschichte des Katholizismus überhaupt sind neben Harnacks Dogmengeschichte in erster Linie zu nennen die Werke von E. Reusch, Der Index librorum prohibitorum, Geschichte der Moralstreitigkeiten, Beiträge zur Geschichte des Jesuitenordens, Galilei und die römische Kurie, Die Selbstbiographie des Kardinals

Bellarmin und die Werke Döllingers, Das Papsttum. Außerdem Dittrich, Dontarius; Werner, Geschichte der katholischen Theologie; Ders., Suarez; Benrath, Ochino; Gothein, Ignatius v. Loyola und die Gegenreformation. Staat der Jesuiten in Paraguay. Für die allgemeine wissenschaftliche Bewegung vor allem die Aufsätze Diltheys im Archiv für Geschichte der Philosophie; Windelband, Geschichte der neueren Philosophie; K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Baco. Descartes. Für die Geschichte der Staatswissenschaften R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften; Jellinek, Allgemeine Staatslehre; Erklärung der Menschenrechte; Gierke, Genossenschaftsrecht Bd. II und III; Althusius, 2. Aufl.;; Roscher, Geschichte der Nationalökonomik in Deutschland; Laspeyres, Geschichte der volkswirtschaftlichen Anschauungen der Niederländer.

Der christlich-soziale Staat der Jesuiten in Paraguay

[1]) Vgl. ihre Charakteristik bei Gierke, Althusius B. 2 c. 1. [2]) Lettres édifiantes und Journal de Trevoux, unter allen drei Gesichtspunkten vorzüglich redigierte Blätter. Siehe unten. [3]) Die Grundlage für die Kenntnis der Ereignisse bilden die zahlreichen in der Coleccion de obras y documentos ed. de Angelis mitgeteilten Schriften, daneben die Conquistad espiritual Montoyas, die Historia provinciae Paraqu. des Nic. des Techo, die Conquista de Paraguay Lozanos, und Charlevoix' Übersicht. [4]) Lettr. édif. rec. 20. [5]) Charlevoix, Geschichte von Paraguay I p. 254. [6]) Besonders bei Techo und in Paraquaria ad ecclesiam reducta. [7]) Bei Charlevoix I p. 321 und 342. [8]) Schon vorher hatten es die Jansenisten getan. Haremberg, Geschichte der Jesuiten (1760) I p. 586. [9]) Hantelmann, Geschichte Brasiliens. Die Provinz S. Paulo, treffliche Darstellung. In den Lettr. édif. rec. 25 p. 42 ein amtliches Register, wonach die Paulisten binnen 5 Jahren 300 000 Indianer wegtrieben, von denen nur 20 000 bis nach S. Paulo kamen. [10]) Über die deshalb unternommenen Expeditionen genaue Nachrichten in Lettr. édif. rec. 25 und Geschichte der Chiquitos. [11]) Del Techo p. 105 ff. [12]) Lozano, Conquista de Paraguay ed. Lamas, Buen. Ayr. 1873; vgl. die Vorrede. Peranas Vita Andreu und Vita Escandonii etc. [13]) Über sie u. a. Napp, Argentinische Republik p. 400 ff. [14]) Auch eine eisenfeste Gesundheit und beständige Jugendlichkeit gehörte zu diesem Leben; Berichte hierüber Lettr. édif. rec. 25. [15]) Lettr. édif. rec. 21 die beste derartige Demonstration. [16]) U. a. Moussy, Demersay, Avé-Lallemant; auch Rengger, anfangs von entschiedener Abneigung gegen die Jesuiten beseelt, kommt zuletzt zu dieser Ansicht. [17]) Lettr. édif. rec. 21. [18]) Decret. Phil. V. [19]) Baucke wie Dobrizzhofer (I p. 99). [20]) Wie auch die Gegner zugestehen, z. B. Materialien z. Gesch. d. Jes. I p. 340. [21]) Auch Ulloa, Noticias secretas di America (Coleccion II) p. 10 rühmt die elocuencia y culta verbosidad del elegante idioma der Guarani. [22]) Lettr. édif. rec. 8 u. 10. [23]) Interessante Aussagen der Bewohner von S. Fé (procès verbal) in Schutzschriften für die Jesuiten VI (Abt. III) p. 106 ff. [24]) Dobrizzhofer l. c. I p. 147 und andere. [25]) Sepp bei Charlevoix II Anhang und andere (Cattaneo bei Muratori, Christianismo felice etc.). [26]) Decr. Phil. V. [27]) Brabo, Documentos p. 130—150. [28]) Résumé im Decretum Philippi V. [29]) Bougainville, Voyage autour du monde I p. 183 und andere. [30]) Gleich bei der Gründung siedelte man 3000 und mehr an einem Punkt an; del Techo l. VIII c. 4. [31]) Die religiöse Verfassung bildet natürlich in allen Schriften den Hauptteil. Besonders reichhaltig an Einzelheiten sind Nußdorfer, Charlevoix und die „Nachrichten über die Jesuiten in Paraguay". [32]) Paraquaria ad ecclesiam reducta, Würzburg 1635, p. 41, wahrscheinlich eine Übersetzung der Conquista espiritual des Montoya. [33]) De Moussy, Mémoire historique c. 3. [34]) Lettres édif. rec. 12 p. 185 ff. [35]) Del Techo lib. V c. 30. [36]) Sowohl Avé-Lallemant wie Demersay hörten zu abscheulichen Instrumenten die schönsten Hymnen singen. [37]) Tout esprit d'intérêt en est banni, les jeux mêmes qui leur sont permis sont exempts de

toute passion, parce qu'ils n'ont ni à perdre ni à gagner. Lettres édif. rec. 21. [38]) Faxardo in Lettr. édif. rec. 21, ähnlich der Bischof Peralta im Anhang zum Decr. Phil. V. [39]) Die besten Schilderungen derselben geben: die (anonymen) „Nachrichten über die Jesuiten in Paraguay", die Verteidigungsschriften Escandons und Nußdorfers, der 1. und 2. Band von Dobrizzhofers „Geschichte der Abiponer" (namentlich treffliche Schilderungen der Landwirtschaft), ferner die Berichte der Lettres édifiantes und die in dem Decretum Philippi V. enthaltene Enquête der südamerikanischen Gouverneure und des Rats von Indien. Weniger ergeben hier die spanischen Schriften der Coleccion de obras y documentos, ausgenommen der Bericht des Gouverneurs Doblas und Charlevoix' „Histoire du Parag.". Unbedeutend ist Muratori, Christianismo felice. Von den gegnerischen Schriften sind Doblas und vor allem Ibagnez (übers. in Le Brets Archiv) sehr wichtig. [40]) Lettr. édif. rec. 8. [41]) Sie eelbst enthielten selten mehr als 100 Köpfe. Alvear, Relac. geogr. e hist. p. 9. [42]) Dobrizzhofer l. c. [43]) Lettr. édif. rec. 10. [44]) Baucke l. c. [45]) Das Bessere mag wohl untergegangen sein, die von Demersey mitgeteilten Skulpturen geben von der Geschicklichkeit der Bildhauer keinen besonderen Begriff. [46]) Dobrizzhofer I p. 261. [47]) Sepp bei Charlevoix, Anhang. [48]) Del Techo lib. IX c. 45. [49]) Die eingehendsten Berichte Dobrizzhofer I p. 134 ff. [50]) Nußdorfer publiziert die in ihrer Art treffliche Rechnung einer Mission am Uruguay. Nur hat er, um die Revenue recht gering darzustellen, eine solche gewählt, die einen plötzlichen Zuwachs von 250 von den Portugiesen vertriebenen Flüchtlingen erhielt, zudem eine im Inneren gelegene, die die Mehrzahl ihrer Produkte nur selbst nutzen konnte. [51]) Listen bei Brabo, Documentos p. 72—79. [52]) Decr. Phil. V. [53]) Ibagnez l. c. [54]) Dobrizzhofer II p. 265. [55]) Dobrizzhofer I p. 16. [56]) Auch etwas Latein wurde gelehrt, aber wie! Das Decr. Phil. rühmt: immo et Latine legere et scribere discunt; quin! id quod legunt scribuntque intelligunt! [57]) Peralta, Anhang zum Decr. Phil. V. [58]) Doblas l. c. [59]) Charlevoix I p. 345. [60]) Dobrizzhofer II p. 137 f. [61]) Escandon l. c. [62]) Decr. Phil. V. Es erfolgte 1661 sogar noch ein Widerruf der Erlaubnis. [63]) Lettr. édif. rec. 21. [64]) Brief desselben als Anhang zur relation abrégée. [65]) Ibagnez l. c. [66]) Es ist auch bezeichnend, daß schon bei der Bekehrung Montoya „die Klugheit brauchte, die Vielweiberei zunächst nicht zu bekämpfen"; de Alvear, Relacion geogr. et hist. de la provinc. de Missiones p. 41. [67]) Zusammenstellung der Volkslisten bei de Moussy, dazu ergänzende Zahlen bei Escandon, Dobrizzhofer in den Lettr. édif. rec. 12 und 21. [68]) So schon in der Paraquaria ad eccl. red. (1635) p. 240. [69]) Ziffern bei Dobrizzhofer I p. 16 und bei de Moussy l. c. [70]) Man holte aus allen Stämmen der Nachbarschaft Sukkurs, Charlevoix I p. 388. [71]) In einer Mission Dobrizzhofers. Anfangs kamen freilich, ehe man bei der ersten Ansiedelung einen guten Platz fand, öfters Ortswechsel vor, Lettr. édif. rec. 12 und Baucke. [72]) Lettr. édif. rec. 13. [73]) Geschichten der Chiquitos. [74]) Anhang zur Rel. abrégée. [75]) Relação abbreviado da Republica de los Jesuitas, unzähligemal in Übersetzungen gedruckt. [76]) Recueil des ordonn. Stück 7. [77]) Murr, Journal VIII p. 105. [78]) Diese Tätigkeit anschaulich aber einseitig geschildert in den Mém. de Pombal. z. B. II p. 100 ff. [79]) Seabra da Silva (Auszüge bei Gatterer, hist. Biblioth. XII). [80]) Recueil des décrets apost. et des ordonnances du roi de Portugal, Amsterdam 1760 (übers. aus dem Portugiesischen). [81]) Matth. de Angles (Mater. III 226 f.). [82]) Alle wichtigeren Dokumente und Streitschriften gesammelt bei Klausing, Materialien zur Geschichte der Jesuiten in Portugal. 4 Bde. 4°. [83]) Mater. Bd. I samt weiteren Kontroversschriften. [84]) Histoire du roi Nicolas I. roy du Paraguay et empereur des Mamelucs, St. Paul(!) 1756. [85]) Die Dokumente bei Brabo p. 277—290. [86]) Übers. in Le Brets Archiv. [87]) Von 1761 an 12 Bände. [88]) Schutzschriften III p. 108—152. [89]) Mém. de Pombal. I p. 114. [90]) Theiner, Clemens XIV. p. 56 f. [91]) Con la mayor decencia atencion humanidad y asistencia, Brabo p. 4. [92]) Brabo, Documentos relativos a la expulsion de los Jesuitos. Madrid 1872. [93]) Bougainville, Voyage autour du monde c. I p. 38 ff., c. VII p. 175—208. [94]) Mitgeteilt

bei de Moussy, Parish und Andree (La Plata-Länder p. 356). [36]) Nach vier Jahren fand man statt 787 722 Rindern nur noch 134 192, statt 99 211 Pferden 57 373, statt 225 846 Schafen 93 747. Aktenstück bei Demersay p. 304. [38]) 1797 wurden nur noch 54 388 Seelen gezählt. De Moussy nach Azara. [37]) Am seltsamsten sind die Verordnungen Pombals für die Indianer der brasilianischen Missionen. Material. zur Gesch. d. Jes. II Nr. 3. [39]) Unter anderen des Provinzials Andreu und Escandons. [40]) Montesquieu, Esprit des lois IV. c. 6. [41]) Murr, Reisen der Missionarien in Südamerika (Vorrede), macht die Leser von Erziehungs- und von Armenanstalten besonders auf die in Paraguay gesammelten Erfahrungen aufmerksam. [42]) Raynal, Histoire philosoph. du commerce VIII c. 7 f. [43]) Vor allem in seinem Journal für Kunstgeschichte (!), dann in seiner „Geschichte der Jesuiten in Portugal", „Reisen der Missionare" usw. [44]) Lessing, 6. Beitrag. Bezeichnend ist, wie der Exjesuit Eckhardt in seinen Zusätzen (Murr, Reisen der Missionarien l. c.) anerkennend vom „seligen Herrn Lessing" spricht. [45]) Wieland, Ein Wort für die Jesuiten. Werke B. 28. [46]) J. v. Müller, Allgem. Geschichte Bd. 24. [47]) Herder, Kalligone. [48]) Mémoires de Pombal (1784) II. p. 79.

Nachwort des Herausgebers

Die Gestaltung des Textes und der Anmerkungen erfolgte nach den gleichen Grundsätzen wie im 1. Bande. Die erste hier aufgenommene Abhandlung ist zuerst erschienen bei Koebner in Breslau 1879; das Mittelstück bildete einen Bestandteil des Hinnebergschen Sammelwerkes „Kultur der Gegenwart", die letzte Schrift erschien zuerst als Heft 4 des vierten Bandes der von Schmoller herausgegebenen Staats- und sozialwissenschaftlichen Forschungen. Die Verlage Marcus in Breslau (als Rechtsnachfolger von Koebner) und Teubner in Leipzig haben in dankenswerter Weise für diese Sammlung das Verlagsrecht der bei ihnen verlegten Werke abgegeben.

77159 270.6S
Gothein, E. G71f

270.6S
G71f

77159